Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/revuebiblique1319unse

13

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

THE GETTY CENTER
LIBRARY

COMMUNICATION

DE LA

COMMISSION BIBLIQUE

De Præmio a prænobili Domino Braye generoso animo in perpetuum oblato pro præstantiori Dissertatione de Re Biblica, præsertim de Novo Testamento ac de illius versione Vulgata.

I

Præmium istud offertur omnibus Alumnis Universitatum Catholicarum sicut et Alumnis Catholicis Universitatum Oxoniensis et Cantabrigiensis, modo sint (prædicti Alumni *omnes*) SS. Ordinibus Majoribus initiati.

II

Dissertatio latina conscribatur oportet Romamque mitti debet ad consultorem ab Actis infrascriptum circa finem mensis Novembris an. 1904.

III

Dissertationis materia pro anno 1904 erit :

Thesis

« Exponantur et excutiantur præcipue discrepantiæ inter textum

græcum et veteres versiones latinas, præsertim *Vulgatam*, Evangelii S. Marci ».

Romæ, e Collegio S. Antonii in Urbe
die 23 decembris, A. D. 1904.

Fr. David Fleming,
Ordinis Minorum,
Consultor *ab Actis*
Collegio di S. Antonio,
Via Merulana.
Roma.

LES CHAPITRES I ET II DU LIVRE D'ISAIE

Tout le monde sait que le texte hébreu des Livres saints nous est parvenu altéré çà et là par des gloses, des fautes de copistes et divers accidents subis avant la recension juive du IIe siècle de notre ère. Les plus anciennes versions nous permettent de le saisir dans un meilleur état sur plusieurs points. Faute de considérer ces faits, trop souvent les commentateurs d'autrefois ont épuisé leurs ressources et consumé leur temps à tirer d'un texte corrompu un sens quelconque. Plus récemment Reuss et surtout Segond se sont contentés de traduire l'hébreu massorétique, pris tel quel, sauf aux rares endroits où il défie toute interprétation raisonnable. Veut-on rendre fidèlement, dans la mesure où c'est possible, le sens et la forme du livre original d'Isaïe, il faut faire une *traduction critique :* au lieu de s'attacher servilement à une seule recension, fût-ce la meilleure, il faut contrôler l'exemplaire hébreu par les versions anciennes, interroger tous les témoins du texte, peser les témoignages et tenir compte de toutes les données. Cela n'est contesté par personne. S'il est bien avéré que le texte hébreu a souffert, c'est par un respect mal entendu que l'on se garderait d'y toucher, le laissant ainsi en mauvais état. Qui vénère les monuments du passé contribue à les restaurer.

Encore faut-il le faire suivant des règles fixes. Un critique qui retrouve ne jouit pas des mêmes libertés qu'un auteur qui trouve. La critique textuelle et la critique historique et littéraire — celle-ci est appelée « haute critique » par opposition à l'autre — pour être vraiment scientifiques, doivent ne rien découvrir sans se laisser guider par des raisons objectives, ne rien mettre dans un texte qui n'y soit déjà, au moins à l'état latent, bien distinguer dans leurs conclusions le probable du certain. Sans cela, rien de ferme, rien de définitif : l'exégète est à la merci d'un engouement passager ; il lui sera facile, en changeant çà et là deux ou trois lettres, de lire dans la Bible tout ce qu'il voudra. Ses conjectures seront peut-être brillantes, mais le plus souvent sans appui sur les témoins du texte ni sur le contexte ; il y renoncera bientôt lui-même pour en élever de nou-

velles tout aussi fragiles. C'est la méthode actuellement suivie par M. Cheyne. Il corrige dans la Bible plusieurs centaines de passages pour y lire le nom et l'histoire de Jerahmeel; non content d'avoir glissé cette théorie en de nombreux articles de l'*Encyclopaedia biblica,* il vient d'entreprendre, de ce point de vue, une revision foncière du texte biblique, dans une série de volumes intitulés *Critica biblica.*

L'auteur des pages suivantes, en adoptant la méthode critique, est loin de souscrire de confiance à toutes les conclusions même assez communément reçues par les critiques modernes. Sans en repousser aucune pour le seul motif de *nouveauté* — ce qui serait nier tout progrès en exégèse — il s'en est écarté sur un bon nombre de points, où elles lui paraissaient entachées d'arbitraire ou fondées sur des raisons trop subjectives. De son côté, il tâche de ne rien avancer sans preuves; et il prie humblement le lecteur de ne point s'émouvoir trop facilement des nouveautés de cette traduction, de ne les point juger sur une première impression, mais de considérer et de discuter les preuves; en particulier, pour la division des poèmes en strophes, à laquelle l'auteur attache une grande importance.

La restitution des strophes est fort utile à différents égards; d'abord, pour l'intelligence du texte : car le sens du poème est la loi principale qui mesure et dispose les strophes suivant les divers moments du développement de la pensée. En second lieu, pour la critique du texte : la répétition symétrique des mots confirme parfois d'une façon très heureuse une leçon de la version des Septante et la fait prévaloir sur la leçon massorétique. Mais surtout la symétrie du nombre de vers dans les strophes rend évidente une glose, probable déjà pour d'autres raisons, ou proteste avec force contre une interpolation prétendue. Au lieu d'une série quelconque de membres parallèles, où l'on peut ajouter et retrancher impunément, c'est un agencement harmonieux de parties, un tout rythmique, un poème vivant, où toute coupure est une mutilation. Quant à la théorie générale de ce système poétique, qu'il me soit permis, pour le moment, de renvoyer le lecteur aux diverses études que j'ai publiées sur ce sujet dans la *Revue biblique* (1). J'admets tous les principes formulés par M. K. Budde comme règles qui doivent diriger le critique dans la recherche des strophes. Les voici en substance : 1. Il ne faut jamais sacrifier le premier élément de la strophe, le plus sûr,

(1) Avril 1900, p. 261-268; juillet 1901, p. 352-376; juillet 1902, p. 379-397; juillet 1903, p. 419-421.

le plus facile à reconnaître, à savoir, le vers à membres parallèles. La fin d'une strophe ne doit jamais laisser un vers inachevé. La strophe doit garder pour mesure le vers et non le stique (ou membre parallèle). — 2. Il faut d'abord couper le texte d'après le sens, voir ensuite si les morceaux ainsi obtenus constituent des strophes. — 3. On ne doit pas s'obstiner à diviser tout un poème en groupes uniformes, de quatre stiques, par exemple. Pourquoi n'y aurait-il pas des groupes composés d'un plus grand nombre de vers? — 4. Cependant une série de sections avec les dimensions les plus diverses ne mérite pas le nom de strophes : les groupes de vers doivent présenter une certaine symétrie. — 5. Nous ne devons pas chercher des strophes partout. Soit; mais je ne souscris pas à l'opinion de M. Budde quand il ajoute que le livre de Job tout écrit en strophes est la chose du monde la plus invraisemblable. — 6. Le changement régulier de la longueur des stiques est un moyen de reconnaître la forme des strophes. (*A Dictionary of the Bible,* publié par Hastings, vol. IV, 1902, p. 8, b.) — La théorie générale une fois établie, il faut démontrer la structure des strophes pour tous les cas particuliers. Il serait toutefois trop fastidieux d'expliquer en détail après chaque poème comment tels et tels mots sont répétés symétriquement. Il a paru plus court et plus clair de mettre ces mots en relief dans le texte même : par ce moyen la symétrie saute aux yeux. Les exégètes modernes emploient différents caractères typographiques pour distinguer les sources d'un écrit. Pourquoi ne montrerait-on pas de la même manière, quand on le peut, l'unité d'un poème, en faisant ressortir le rapport harmonieux de ses diverses parties?

Le présent travail se place donc au point de vue historique et critique, et s'efforce avant tout de rendre un compte exact de l'état du texte, afin d'en exprimer le plus fidèlement possible le sens littéral, sans la moindre prétention de remplacer les commentaires où la parole du prophète est étudiée dans ses applications à la théologie, à la liturgie, à la prédication chrétienne. L'étude critique et l'étude théologique de la Bible ne sont pas indépendantes l'une de l'autre et ne doivent pas s'ignorer mutuellement; mais elles peuvent, semble-t-il, se présenter séparément dans des ouvrages distincts. On ne s'étonnera pas de voir MM. Duhm, Cheyne et Marti (1) nommés au bas des pages beaucoup plus souvent que les Pères de l'Église : les Pères

(1) B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 1re éd. 1892, 2e éd. 1902.

T. K. Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah*, 1895. — *The book of the Prophet Isaiah* (dans la Bible publiée par Paul Haupt), 1898.

Karl Marti, *Das Buch Jesaja*, 1900.

se sont occupés très peu de critique textuelle, à l'exception de saint Jérôme dont l'autorité sera souvent invoquée. Les passages dogmatiques où le témoignage unanime des Pères fait loi pour l'interprétation catholique sont rares, même dans le livre d'Isaïe.

Chapitre 1, 1-27.

[1] Vision d'Isaïe, fils d'Amos, qu'il eut sur Juda et Jérusalem, au temps d'Ozias, Jotham, Achaz et Ezéchias, rois de Juda.

I

Ingratitude d'Israel. — 2, 2, 3.

[2] Cieux, écoutez! terre, prête l'oreille!
c'est **Iahvé** qui parle :
J'ai nourri des **fils**, je les ai élevés;
et eux se sont révoltés contre moi!

[3] Le bœuf connaît son possesseur;
et l'âne, l'étable de son maître.
Israël ne connaît pas;
mon peuple ne discerne pas!

[4] Oh! nation coupable,
peuple chargé d'iniquité!
Race de méchants,
fils dénaturés!
Ils ont abandonné **Iahvé**,
ils ont renié le Saint d'Israël,
ils lui ont tourné le dos!

1. — Ce titre ne semble pas convenir bien au livre tout entier, car : *a)* le mot *vision* au singulier se dit d'une révélation particulière (Abd. **1**, 1; Nah. **1**, 1), mais pas d'un ensemble de prophéties tellement distinctes; *b)* *sur Juda et Jérusalem* exclut ou au moins n'inclut pas les prophéties relatives à Samarie et aux nations étrangères (**9**, 8-**10**, 4; **13-23**). Donc, ou bien ce titre aura été fait pour les douze premiers chapitres, eu égard à leur objet principal, ou, plus probablement, sa première partie, le verset 1[a], qui se rapportait d'abord au seul chapitre **1**[er], fut complétée par 1[b], indication des règnes marquant la durée du ministère d'Isaïe, et le titre fut ainsi étendu à **1-12** ou à tout le livre, sans que l'éditeur ait pris soin de modifier le verset 1[a].

5. — *Pourquoi* ou *à quoi bon,* avec LXX, Targ., Peš., Caspari, Delitzsch, Skinner. L'interprétation *sur quoi, sur quelle partie* (Vulg., Knabenbauer, Dillmann, Duhm, Cheyne, Guthe, Marti), à laquelle le contexte des vers suivants semble favorable au premier abord, offre l'image assez froide de quelqu'un qui *cherche une partie saine où frapper*, image d'ailleurs peu juste, car celui qui frappe pour châtier n'a pas pour premier souci de ne frapper que sur les parties jusqu'alors épargnées. עַל מַה, employé quatorze fois dans la Bible, a toujours le sens de *pourquoi;* nous pouvons conserver ici ce sens qui s'accorde mieux avec le contexte *immédiat :* à quoi bon vous frapper encore, *puisque, après tant de châtiments, vous continuez à vous révolter?* (Sur cette construction, v. Ges.-Kautzsch, § 156 d.) Il est tout naturel de décrire ensuite l'état où le peuple coupable a été réduit par

II

Nombreux châtiments restés inefficaces. — 2, 2, 3.

[5] Pourquoi vous frapper encore,
vous qui vous rebellez sans cesse?
La tête est toute malade,
et le cœur est tout languissant.

[6] Depuis la plante des pieds jusqu'à la tête
il n'y a pas en lui de partie saine.
Blessure, meurtrissure, plaie récente
n'ont pas été réduites, pansées,
adoucies par l'huile.

[7] Votre terre est dévastée,
vos villes sont incendiées;
Votre pays, sous vos yeux,
des ennemis le dévorent,
et c'est une dévastation comme la destruction de 'Sodome'.
[8] Sion reste comme une hutte dans une vigne,
comme un abri dans une melonnière,
comme une ville assiégée!

III

Sion semblable à Sodome et Gomorrhe. — 2, 2.

[9] Si **Iahvé** des armées
ne nous eût laissé un reste [ ],
Nous serions comme **Sodome**,
nous ressemblerions à **Gomorrhe!**

ces châtiments réitérés. Ému de tant de maux dont il constate l'inutilité, Iahvé hésite à punir encore; il aime mieux pardonner, si l'on veut se repentir (v. 18, 19). Cette explication fait évanouir la prétendue « contradiction flagrante » entre les versets 5-9 et 18-20, signalée par M. Cornill (*Einleitung in das A. T.*, 1896, p. 145).

7. — Avec Houbigant, Ewald, Duhm, Cheyne, Marti, lire : סדם au lieu de : זרים, car : 1) le mot précédent, מהפכה n'est employé ailleurs que cinq fois, et *toutes les fois avec* סדם. 2) זרים donne *a)* une construction forcée : la destruction des ennemis = qui vient des ennemis; *b)* un sens trop banal. 3) Il est probable que זרים a été écrit par erreur sous l'influence de la ligne précédente où ce mot se trouve, et à cause de sa ressemblance extérieure avec סדם. — Ces trois mots ont tous les caractères d'une glose, car : 1) ils rompent la symétrie; 2) ils ont l'air d'expliquer le texte voisin, ארצכם שׁממה, par la comparaison avec Sodome, v. 9; 3) en anticipant et en exagérant la comparaison du verset 9, ils lui ôtent toute saveur.

8c. — La traduction de Duhm, Marti et autres, *comme une tour de garde*, force le sens de ציר et invente le mot נצורה, *garde*, sans aucune nécessité, car Jérusalem, non encore bloquée, mais déjà peut-être isolée par la dévastation des environs et privée de communication avec les villes voisines, peut fort bien être comparée à une ville assiégée. C'est le sens compris par LXX, Targ., Peš. Ponctuer נְצוּרָה, part. niph. de ציר (Dillmann).

9b. — Effacer כמעט, *presque*, qui manque aux LXX, Pes., Vulg.; ne convient pas, pour

[10] Écoutez la parole de **Iahvé**,
princes de **Sodome!**
Prêtez l'oreille à la leçon de notre Dieu,
peuple de **Gomorrhe!**

I

Assez de vaines offrandes! — 3, 2, 2.

[11] Que me font vos nombreux sacrifices?
dit **Iahvé.**
Je suis rassasié des holocaustes de béliers
et de la graisse des veaux gras.
Le **sang** des taureaux [ ] et des boucs,
je n'en veux pas!

[12] Quand vous venez vous présenter à moi,
qui donc l'a réclamé de vous?
Ne foulez plus le parvis de mon temple
[13] pour m'apporter de vaines offrandes :
c'est une fumée que j'abhorre.

Néoménies, sabbats, assemblées solennelles,
je ne supporte pas le crime avec la fête!
[14] Vos néoménies et vos fêtes, je les déteste;
elles me sont à charge,
j'en suis las!

II

Purifiez-vous! — 3, 2, 2.

[15] Quand vous élevez vos mains [vers moi],
je détourne mes yeux de vous;
Quand vous multipliez vos prières,
je n'écoute pas!
De **sang** vos mains sont pleines :
[16] lavez-vous, purifiez-vous!

le sens, à 9ᵇ auquel l'accent massorétique le rattache, ni à 9ᶜ (nous serions *presque*... non mais *tout à fait*); et surcharge 9ᵇ, au point de vue du rythme.

11ᵉ. — Effacer וכבשים, *et des agneaux*, qui manque aux LXX, et surcharge ce membre du vers.

12. — Avec LXX joindre 12ᶜ à 13ᵃ (Duhm, Cheyne, Marti).

11-14. — Les sacrifices ne sont pas agréables à Dieu pour leur utilité matérielle, mais uniquement comme signes de dépendance et de soumission. Dès lors, offerts par des hommes dont la conduite est une révolte contre Iahvé, ils perdent toute leur valeur d'hommages sincères, ils ne sont plus qu'une vaine cérémonie dépourvue de sens, et dont Iahvé n'a que faire. « J'aime la piété et non les sacrifices » (Osée 6, 6; cf. Michée 6, 6-8). Cet hébraïsme bien connu oppose la piété aux sacrifices en tant que ceux-ci ne sont pas un tribut de la piété. Pour voir dans ces passages la condamnation de tous les sacrifices, il faudrait oublier maint témoignage des prophètes en sens contraire (cf. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 1899, p. 197, note). En négligeant plusieurs textes et en forçant l'interprétation de quelques autres, Renan a imaginé qu' « une religion sans culte, sans temple et sans prêtres, avait été l'idéal par moments entrevu par les prophètes » (*Hist. du peuple d'Israël,* t. IV, p. 217).

Otez vos actions mauvaises
de devant mes yeux.
Cessez de faire le mal;
[17] apprenez à faire le bien.

Recherchez le bon droit,
secourez 'l'opprimé';
Rendez justice à l'orphelin,
défendez la veuve!

III

Vous pouvez obtenir le pardon. — 2, 2.

[18] Venez, expliquons-nous, dit **Iahvé** :
Si vos péchés sont écarlates,
ils seront blancs comme la neige;
S'ils sont rouges comme la pourpre,
ils deviendront comme la laine.

[19] **Si** vous le voulez, si vous êtes dociles,
vous mangerez les biens de la terre ;
[20] **Si** vous refusez, si vous êtes rebelles,
vous serez mangés par le glaive :
c'est la bouche de **Iahvé** qui le dit!

I

Jérusalem est souillée. — 2, 2, 2.

[21] Comment s'est prostituée
'Sion', la cité fidèle,
pleine de **droiture?**
La **justice** l'a habitée;
et maintenant, les homicides.

[22] Ton argent est devenu **scories**,
ton vin pur a été mêlé d'eau.
[23] Tes chefs sont des rebelles,
des compagnons de voleurs.

17. — Avec LXX, Targ., Peš., Vulg., ponctuer חָמוּץ, au lieu de חָמוֹץ.

18ᵃ. — Littéralement *comme le cramoisi,* כתולע, très exactement dans la Vulgate *quasi vermiculus* (cf. תולעה, *ver* et spécialement l'insecte qui donne cette couleur rouge. Voir dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux l'article Cochenille).

21ᵉ. — Avec LXX restituer le mot *Sion* (Duhm, Cheyne).

21ᶠ. — *Et maintenant, les homicides.* Toutes les versions anciennes sont ici d'accord avec le texte; Duhm et, après lui, Cheyne et Marti n'ont aucune raison suffisante, semble-t-il, de supprimer ces mots qui n'offrent pas de sérieuse difficulté.

22ᵇ. — מים, *d'eau*, est représenté par toutes les versions anciennes; et il n'est nullement nécessaire d'éliminer ce mot (comme font Duhm, Cheyne, Marti), à cause du mot précédent, dont le sens *castrare* reste d'ailleurs problématique, malgré l'analogie de l'expression de Pline *castrare vinum.*

Tous veulent des cadeaux,
et poursuivent des présents.
Ils ne rendent pas justice à l'orphelin;
la cause de la veuve
n'a point d'accès chez eux.

II

Le jugement de Dieu va la purifier. — 2, 2, 2.

24 C'est pourquoi — déclare le Seigneur,
Iahvé des armées,
le puissant d'Israël,
Oh! je me vengerai de mes adversaires;
j'exercerai des représailles sur mes ennemis!

25 J'étendrai ma main sur toi;
' au feu ' je te purifierai des **scories**,
je séparerai le métal impur.
26 Je rendrai tes juges ce qu'ils étaient d'abord,
tes conseillers ce qu'ils furent jadis.

Alors on t'appellera Ville de **justice**,
cité fidèle :
27 **Sion** sera rachetée par la **droiture**;
et ses convertis, par la justice!

25b. — כבור, *comme (avec) la potasse;* lire plutôt : בכור, *dans la fournaise, au creuset* (*Ges.-Buhl*13, 123b), puisque le verbe צרף signifie proprement *purifier un métal au feu.* (Avec Cheyne, contre Duhm et Marti.)

Critique littéraire. — Dillmann, Kuenen et d'autres critiques reconnaissent l'unité de la prophétie 1, 2-31. Après une brève analyse, Kuenen ajoute : « Cet aperçu montre que l'on aurait tort de nier l'unité de la prophétie. Considérées à part, ses diverses parties ne sont pas, il est vrai, entièrement essentielles — on peut en dire autant de presque tous les discours prophétiques — mais elles se tiennent comme les anneaux d'une chaîne, et leur ensemble forme un tout (1). »

Depuis quelques années, la majorité des critiques affirme le caractère composite du chapitre 1. Duhm établit la division suivante : un discours, v. 2-17; deux courts oracles, v. 18-20; un poème, v. 21-26, avec une addition, v. 27; un fragment, v. 29-31. Marti divise de la même manière à très peu de chose près. Cheyne ne trouve pas moins de sept sections, à savoir : *a*) v. 2-4; *b*) v. 5-9; *c*) v. 10-17; *d*) v. 18-

(1) *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, IIe partie, Leipzig, 1892, p. 59.

20; *e*) v. 21-26; *f*) v. 27, 28; *g*) v. 29-31. « Les sections *b-e* reproduisent des prophéties prononcées pendant l'invasion de Sennachérib... habilement combinées par un disciple d'Isaïe et précédées d'une introduction écrite par le premier éditeur. » Les v. 27-28 ne sont pas d'Isaïe. 28-31 est un fragment daté d'avant 722. (*Intr.*, p. 2-8.)— Dans les quatre sections *b-e*, toutes datées de 701, comment découvrir une combinaison de quatre pièces différentes? Le passage d'une idée à une autre, un prétendu manque de suite, « a break », dans le développement des pensées suffit-il pour décider que l'on a devant soi une série de fragments juxtaposés, parfaitement distincts les uns des autres? On est sûr, avec ce procédé, de hacher en menus morceaux toute prophétie de quelque étendue. Mais de quel droit pose-t-on en principe que l'unité d'un poème consiste à rester strictement enfermé dans une seule idée? Si les idées secondaires sont subordonnées à une idée principale, si elles se développent en ordre et convergent dans le même sens, que demande-t-on de plus? Ce morcellement est donc arbitraire. L'attribution des parties à telle époque ou à tel auteur ne l'est pas moins. Soit, par exemple, la section 18-20. Pour Cheyne, « la date de cette prophétie est claire. Les v. 19 et 20 se rapportent au massacre et à la dévastation par les Assyriens » (701). Duhm pense au contraire que les v. 19 et 20 font allusion à d'autres circonstances. Marti les place vers 705. Ces deux derniers critiques détachent le v. 18 comme un petit oracle indépendant dont ils se déclarent incapables de fixer la date (!). Dans les v. 2-4, Cheyne reconnaît la main d'un éditeur. « C'est avec peine, dit-il, que je refuse à Isaïe les v. 2-4; mais il est trop difficile d'attribuer une œuvre si purement littéraire à un prophète aussi « puissamment animé de l'esprit de Iahvé » que l'était Isaïe ». (*Intr.*, p. 8.)

Laissons les appréciations subjectives qui règlent, sur un idéal littéraire forgé d'avance on ne sait comment, ce qu'un prophète pouvait ou ne pouvait pas écrire. Étudions les faits. On connaît la marche assez habituelle d'un discours prophétique : *accuser* le peuple coupable, le *menacer* d'un châtiment, l'inviter au *repentir*, lui annoncer le *Jour du Jugement*, promettre aux justes les *biens messianiques*. De ce chef la prophétie du chapitre 1 n'a pas moins d'unité qu'un bon nombre d'autres des prophètes Isaïe, Amos, Osée, Michée, Jérémie; il suffit pour s'en convaincre de la lire attentivement. Dillmann et Kuenen ont raison sur ce point. Et cependant Duhm et Cheyne n'ont pas complètement tort de constater des interruptions peut-être un peu brusques dans le développement des pensées, et l'absence de ces tran-

sitions que l'on s'attendrait à rencontrer dans un discours suivi. En effet, nous n'avons pas ici la continuité d'un discours proprement dit, mais une série de strophes dont la structure et l'agencement réguliers constituent un poème parfaitement un pour la forme comme pour le fond. On remarquera que notre division coïncide sur plus d'un point avec celle de Cheyne. Mais là où ce docte exégète aperçoit « a break », nous voyons seulement la fin d'une strophe. Le passage à une idée nouvelle est alors tout naturel, puisque la première loi du poème lyrique des Hébreux est de développer une idée par strophe.

La seconde loi, celle de la symétrie, se trouve également bien observée ici. Les v. 2-4 sont groupés par le sens et par le cadre des mots répétés aux premiers et aux derniers vers. Les v. 5-8 introduisent l'idée du châtiment, tout à fait à sa place après la peinture du crime; ils offrent un même nombre de vers avec les mêmes groupements : 2 + 2 + 3 vers. C'est l'antistrophe symétrique à la strophe. Un peu plus loin, la strophe (v. 11-14) représente Iahvé fatigué des sacrifices et des offrandes qu'on lui prodigue. L'antistrophe (v. 15-17) explique pourquoi : c'est qu'il veut avant tout la justice. Ici encore même nombre de vers, mêmes groupements de part et d'autre, quoique l'allure de l'antistrophe soit plus vive, les vers étant un peu plus courts. Les deux dernières strophes, v. 21-23 et v. 24-27, s'opposent aussi pour la pensée : souillure et purification; et pour la forme : six mots répétés symétriquement, dont l'un סיג, *scorie,* assez rare dans la Bible, est placé fort exactement dans le 3e vers de l'une et l'autre strophe. Les strophes intermédiaires ont plusieurs traits caractéristiques. Dans la première, v. 9, 10, l'alternance est assez bien marquée; car de ses deux moitiés symétriques l'une est mise dans la bouche du peuple, l'autre au contraire s'adresse au peuple. L'unité consiste dans la comparaison avec Sodome et Gomorrhe. La strophe v. 18-20 invite les coupables au repentir et leur promet le pardon, idée qui se présente volontiers dans la strophe alternante. On remarquera sans peine le nom de Iahvé au commencement et à la fin, et la particule אִם, *si,* répétée deux fois d'une façon très régulière dans chaque partie. Ces deux parties sont tellement symétriques, que l'on a de la peine à comprendre comment Duhm et Marti y ont vu deux oracles tout à fait distincts.

Le premier poème se termine avec le v. 27. Les v. 28-31 appartiennent au poème suivant : la symétrie et le sens de part et d'autre conspirent à le prouver. Notre division, fondée sur le sens, le parallélisme et la symétrie, est obtenue sans faire violence au texte, sans y introduire d'autre changement que de légères corrections toutes justifiées par

ailleurs et de nulle influence sur la structure des strophes. Nous n'avons fait que distinguer et souligner dans le texte les éléments de cette combinaison rythmique, où l'on ne peut s'empêcher de reconnaître le génie et la main d'un seul auteur. Il y a beaucoup d'art en tout cela. Pourquoi cet art serait-il incompatible avec le souffle de l'inspiration prophétique, même chez un prophète comme Isaïe, « si puissamment animé de l'esprit de Iahvé » ?

M. J. Ley a fait récemment une analyse métrique du 1er chapitre d'Isaïe (1). Il y a trouvé vingt-quatre strophes ! Impossible de voir quels principes il a suivis dans sa division ; il ne s'occupe pas de la symétrie du nombre des vers ; et s'il coupe d'après le sens, pourquoi joindre les v. 5 et 6 en une seule strophe et faire deux strophes des v. 7 et 8 ?

Critique historique. — A quelle occasion cette prophétie a-t-elle été composée ? Sa place en tête du livre ne l'attribue pas par le fait même au début du ministère d'Isaïe, puisque les prophéties du livre d'Isaïe ne sont pas rangées strictement dans l'ordre chronologique. Les arguments intrinsèques tirés du chapitre 1 n'étant pas décisifs à cet égard, deux opinions principales partagent les critiques. Suivant les uns, ce discours aura été prononcé tout entier sous le règne d'Achaz, pendant la guerre syro-éphraïmite (735) ; suivant les autres, une partie plus ou moins considérable fut composée à l'occasion de l'invasion de Sennachérib (701). Dillmann (après Gesenius, etc.) préfère la première date. Voici ses raisons : Les récriminations contre l'injustice et la corruption des grands (v. 15, 17, 21, 23, 26) ne conviennent guère à l'époque d'Ézéchias. L'idolâtrie dépeinte au v. 29 est plutôt celle du règne d'Achaz. Les jugements sévères du prophète contre le peuple et la ville, sa façon d'envisager le siège de Jérusalem ne rappellent en rien les discours du temps de Sennachérib. S'il faut, pour ces raisons, renoncer à la date de 701 (qui expliquerait pourtant fort bien les v. 5-9), la dévastation du pays de Juda décrite ici nous reporte à la guerre syro-éphraïmite. Pendant cette guerre, le royaume de Juda a beaucoup souffert, comme l'on voit par 2 Chr. 28. — Vigouroux adopte cette opinion comme vraisemblable (*M. B.*, n. 920). Driver, sans avoir là-dessus de jugement ferme, voit plutôt dans ce chapitre le premier de tous les discours prononcés par Isaïe, à la fin du règne de Jotham (*Isaiah : his life and times*, p. 20).

La seconde opinion (Eichhorn, etc.) rallie aujourd'hui la majorité

1. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1902, p. 229-237.

des critiques (W. R. Smith, Duhm, Cheyne, Marti), sauf les divergences signalées dans l'analyse littéraire. Bleek-Wellhausen (*Einl.*, p. 288), Cornill (*Einl.*, p. 145) inclinent dans le même sens, en s'exprimant avec plus de réserve.

Incontestablement, la situation décrite v. 7 et 8 cadre tout à fait bien avec les événements de l'invasion de 701 : 46 places fortes du pays de Juda tombées au pouvoir de l'ennemi, Jérusalem réduite à une condition très précaire au milieu de son territoire dévasté. C'est l'argument capital, ou, mieux, le seul en faveur de la seconde opinion ; il suffirait à la faire prévaloir si l'on donnait une réponse satisfaisante aux difficultés. La difficulté du v. 29 relative à l'idolâtrie disparaît puisque le v. 29, comme on l'a vu dans l'analyse littéraire, n'appartient pas à cette prophétie. Mais les remontrances contre l'impiété du peuple et l'injustice des grands (*passim*) sont bien mieux à leur place sous le règne d'Achaz qu'au temps d'Ezéchias. Plusieurs traits de ressemblance du chapitre **1** avec les chapitres **2-5**, écrits vers 740 et 735, invitent à le situer à une date voisine, dans des circonstances religieuses peu différentes. Et surtout le ton de ce chapitre **1** s'accorde mal avec le langage d'Isaïe au temps de la campagne de Sennachérib. Isaïe alors employait tous ses efforts à soutenir le courage du peuple; il annonçait en toute occasion la délivrance de Jérusalem, la ruine prochaine des Assyriens. Il n'est pas vraisemblable qu'il ait prononcé, en ces jours d'angoisse, un discours de menaces comme celui-ci. Kuenen a parfaitement senti cela (*Einl.*, II, p. 59); mais il est moins heureux quand il conjecture que ce discours fut composé par Isaïe *après* la campagne de Sennachérib : les versets 7 et 8 s'opposent à cette manière de voir. « Votre pays, *sous vos yeux*, des ennemis le *dévorent* » (part. prés.) ; donc les ennemis sont encore là. La peinture si vive d'une situation très présente empêche également d'admettre l'opinion de ceux qui voudraient tout concilier en faisant de ce chapitre **1** un tableau général, « omnium temporum quae vixit Isaias imaginem quamdam... Ita facillime explicantur omnia ; ita liquet, cur aliqua ad Achaz tempus, alia vero ad Ezechiae regnum conveniant » (Knab., p. 55). Non, car les v. 7-9, 16, 21-23 retracent un état de choses actuel, que le prophète avait sous les yeux au moment où il écrivait.

Les critiques partisans de la seconde opinion échappent plus ou moins à ces difficultés en morcelant le poème, en séparant v. 2-17 du passage suivant, où ils distinguent encore divers morceaux indépendants (Duhm); ou même en isolant v. 5-9 (Stade, *Gesch.*, I, p. 586, note 2). Sans doute, deux ou trois vers pris à part conviennent fort bien à la

situation de Jérusalem en 701; mais l'on n'a point de raison sérieuse de les détacher de leur contexte; l'analyse littéraire nous semble démontrer l'unité parfaite du poème. Et puisqu'il faut nécessairement prendre le poème dans son ensemble, on réussit mal à l'éclairer par l'invasion de Sennachérib; le Rév. Skinner l'a dit très justement : « It is difficult to read *the whole chapter* in the light of Sennacherib's invasion » (*The Book of the Prophet Isaiah*, 1900, p. 3).

L'opinion de Dillmann — appliquée à **1**, 2-27, au lieu de **1**, 2-31, suivant notre critique littéraire — semblera donc plus probable, à condition que 5-9 soit suffisamment expliqué par les événements de 735. Or — si l'on ne veut pas entièrement négliger de parti pris le témoignage du Livre des Chroniques (1) — les maux soufferts par le royaume de Juda pendant la guerre syro-éphraïmite paraissent avoir été assez considérables pour justifier les expressions de 5-9 dans un tableau poétique.

Chapitre **1**, 28 — **2**, 22.

Ce passage est, semble-t-il, un poème complet, en cinq strophes, dont l'ordre a été un peu bouleversé dans le texte actuel : **2**, 2-5 con-

(1) Le Livre des Rois ne nous dit presque rien des maux soufferts par le royaume de Juda pendant la guerre syro-éphraïmite. Le Livre des Chroniques entre en plus de détails. Achaz aurait subi des pertes très graves : « Phacée, fils de Romélie, tua dans un seul jour en Juda, cent vingt mille hommes... Les fils d'Israël firent deux cent mille prisonniers parmi leurs frères et emportèrent un butin considérable » (**2** Chr. **28**, 6, 8). Des chiffres si élevés ont paru invraisemblables. Le cas se présentant plusieurs fois d'une façon caractéristique dans ce livre, on ne saurait l'expliquer par des erreurs de copistes. (Cf. **2** Chr. **13**, 17, cinq cent mille hommes tués; **14**, 9, une armée d'un million d'hommes.) Caspari, dans une étude excellente sur cet épisode de l'histoire d'Israël, pense que s'il y a exagération, l'auteur des Chroniques n'en est pas responsable. La voix du peuple aurait exprimé par ce nombre les grandes pertes essuyées par le royaume de Juda, et cette estimation a pu passer dans les *Annales des Rois* où le Chroniqueur a puisé (*Über den syrisch-ephraimitischen Krieg unter Jotham und Ahas*, 1849, p. 40, 41). Quoi qu'il en soit, il n'y a point là de motif suffisant pour rejeter en bloc un récit que l'auteur n'a certainement pas inventé de toutes pièces.

Nous lisons un peu plus loin, dans le même passage, que sur ces entrefaites, « les Édomites vinrent: ils battirent Juda et firent des prisonniers. Les Philistins envahirent les villes de la plaine et du midi de Juda; ils prirent Bethsémès, Aïalon, Gédéroth, Soco et les villes de son ressort, Thimna et les villes de son ressort, Gimzo et les villes de son ressort et ils s'y établirent. Car Iahvé humilia Juda à cause du roi d'Israël, Achaz » (v. 17-19).

M. Baudissin, après d'autres, affirme trop absolument que ces mots : « Votre terre est dévastée, vos villes sont incendiées », ne peuvent se rapporter en aucune façon à la guerre syro-éphraïmite, car nous n'avons point connaissance d'une pareille dévastation en cette circonstance (*Einleitung in die Bücher des A. T.*, 1901, p. 340). Sans décrire cette dévastation dans les mêmes termes, le récit des Chroniques la laisse entrevoir. Quant au mot זרים, *étrangers*, qui ne saurait, dit-on, convenir à Ephraïm, ne peut-il pas s'appliquer à une armée composée d'étrangers, peut-être en majorité (les alliés de Damas, etc.)? N'a-t-il pas d'ailleurs le sens d'*ennemis*, indépendamment du sens étymologique identique peut-être à celui du verbe assyrien *zâru*, haïr, d'où *zaiâru*, ennemi?

tient vraisemblablement les deux dernières strophes; mais la place primitive de **2**, 2-5 après le v. 19 n'étant que probable, nous avons eu scrupule de transposer ce morceau. Voyez plus loin la critique littéraire; si elle est juste, il faut mettre le titre **2 1** avant **1** 28, et lire les strophes dans l'ordre suivant :

I. — **1**, 28-31 ; II. — **2**, 6-8.
III. — 10-19 (9 et 20-22 probablement gloses).
I. — **2**, 2-3g ; II. — **2**, 3h-5.

I

Honte et ruine des impies. — 3, 2.

28 Impies et pécheurs 'seront brisés' ensemble;
les déserteurs de Iahvé seront anéantis.
29 'Ils' auront honte des térébinthes qui 'les' charment,
'ils' rougiront des jardins qui 'leur' plaisent;
30 'Ils' seront comme le térébinthe dont le feuillage tombe,
comme le jardin qui n'a point d'eau.

31 Et le puissant sera de l'étoupe;
et son œuvre, une étincelle,
Et tous deux brûleront à la fois,
et personne pour éteindre!

---

2 1 Ce que vit Isaïe, fils d'Amos, sur Juda et Jérusalem.

I

Conversion de toutes les nations à la religion de Iahvé. — 3, 2

2 Voilà que dans les derniers temps
la montagne de la Maison de **Iahvé**
Sera affermie au sommet des montagnes,
et s'élèvera au-dessus des collines.
3 Et toutes les **nations** y afflueront;
et des **peuples nombreux** viendront :

Ils diront : « **Venez**, montons sur la montagne de **Iahvé**,
vers la **Maison** du Dieu de **Jacob**;
Et il nous instruira dans ses voies,
et **nous marcherons** dans ses sentiers! »

28. — Avec LXX et Targ., au lieu du substantif, lire le verbe à une voix passive. « Non dubium quin ושברו, *et conterentur...* » (Houbigant). Lire plutôt à la voix niphal sans *rav*, יִשָּׁבְרוּ.

29 et 30. — Avec LXX et Pes., la troisième personne du pluriel est préférée à la seconde.

2. — Avec Mich. 4,1, à cause du rythme, transposer נכון après בית־יהוה. — La leçon des LXX, *la montagne de Iahvé et la maison de Dieu,* suivie par Duhm et Marti, n'est pas sûre; elle est même suspecte comme plus facile et répétant les expressions plus usuelles du verset 3.

3c. — On peut, avec assez de vraisemblance, regarder comme glose le mot ואבורו qui surcharge ce membre du vers (Duhm, Marti).

II

La paix des temps messianiques. — 2, 3.

Car de Sion doit sortir la Loi;
et de Jérusalem, la parole de **Iahvé**.
4 Il jugera les **nations** ;
à des **peuples nombreux** il dictera ses lois.
Ils forgeront leurs glaives en socs de charrue,
et leurs lances en faucilles.
Nulle nation ne lèvera contre l'autre le glaive;
elles ne se feront plus la guerre.
5 **Maison de Jacob, venez,**
nous marcherons dans la lumière de **Iahvé!**

II

Motif du châtiment : luxe et idolâtrie en Israël. — 2, 3.

6 Oui, tu as rejeté ta nation,
la maison de Jacob ;
Car elle est pleine 'de devins'
et de sorciers comme les Philistins ;
elle pactise avec les étrangers.

7 Sa terre s'est remplie d'argent et d'or,
ses trésors sont sans nombre ;
Sa terre s'est remplie de chevaux,
et ses chars sont sans nombre;
8 Sa terre s'est remplie d'idoles :
devant les œuvres de leurs mains ils se prosternent,
devant le travail de leurs doigts!

III

Humiliation de tout orgueil, au jour du Jugement. — 2, 2, 1, 1, 1, 1, 1, 2, 2.

9 Et l'homme sera abaissé,
et le mortel sera humilié ;
et tu ne lui pardonneras pas!

10 **'Entrez dans le creux des rochers'**,
'cachez-vous' **dans la poussière**,
Par frayeur de Iahvé
et de l'éclat de sa majesté,
' quand il se lèvera pour terrifier la terre'.

6. — Avec Houbigant, etc., lire : מִקְסָם, *divination*, au lieu de : מִקֶּדֶם. — Le texte du v. 6ᵉ n'est pas très sûr.

9. — « Le verset 9 est étrange pour la forme et pour le fond ; il provient manifestement d'un fractionnement du texte contenu dans les versets 11 et 17. » (Guthe.)

10. — D'après versets 19 et 21 et LXX, lire : בֹּאוּ בִמְעָרוֹת צֻרִים וְהִטָּמֵנוּ (Marti), et restituer le dernier membre du second vers. — La traduction *terrifier la terre* essaie de rendre l'allitération des mots hébreux.

[11] Le front hautain de l'homme sera humilié;
l'orgueil des mortels sera abaissé;
Et Iahvé sera exalté seul
en ce jour-là;
[12] car Iahvé des armées aura son jour :

Sur tout ce qui est grand et superbe,
sur tout ce qui s'élève, pour l'abaisser;

[13] Sur tous les cèdres superbes du Liban,
sur tous les 'hauts' chênes de Basan;

[14] Sur toutes les superbes montagnes,
sur toutes les hautes collines;

[15] Sur toutes les tours élevées,
sur tous les remparts fortifiés;

[16] Sur tous les vaisseaux de Tharsis,
sur tous les monuments précieux!

[17] Et la hauteur de l'homme sera abaissée,
l'orgueil des mortels sera humilié:
Et Iahvé sera exalté seul
en ce jour-là;
[18] et toutes les idoles disparaîtront!

[19] 'Entrez' dans le creux des rochers,
dans les trous et dans la poussière,
Par frayeur de Iahvé
et de l'éclat de sa majesté,
quand il se lèvera pour terrifier la terre!

[20] En ce jour-là l'homme jettera les idoles d'argent et les idoles d'or, qu'il a faites pour les adorer, aux rats et aux chauves-souris, [21] en se réfugiant dans les trous des rochers et dans les fentes de la pierre, par frayeur de Iahvé et de l'éclat de sa majesté, quand il se lèvera pour terrifier la terre. — [22] Cessez de vous appuyer sur l'homme, dont la vie est un souffle. Quelle estime en peut-on avoir?

13. — *Hauts* transposé avec Cheyne.
16. — שכיות, *monuments*, ἅπαξ λεγ., mot obscur traduit de diverses façons : *ornements, étendards, images des dieux, palais, vaisseaux*, etc.; d'autres essaient de corriger le texte.
19. — Lire, comme au verset 10, בֹּאוּ, au lieu de יָבֹאוּ (Marti).

Critique historique et littéraire. — De l'avis à peu près unanime des critiques, les chapitres 2-4 appartiennent aux premières années du ministère d'Isaïe. On ne saurait affirmer qu'ils constituent un discours suivi, écrit d'un seul jet; mais, pour le fond, ils reflètent le même état de choses, au point de vue moral et religieux. Nous pouvons traiter 1, 28-2 comme une prophétie complète et indépendante. Le tableau des v. 6 et suiv. répond très bien à la situation prospère

de Jérusalem à la fin du règne d'Ozias; le beau passage qui exalte Iahvé au-dessus de toutes les grandeurs du monde semble être un écho de la vision du chapitre **6**, et dans le refrain il y a peut-être une allusion au tremblement de terre qui eut lieu pendant le règne d'Ozias (Amos **1**, 1; Zach. **14**, 5). Aussi la plupart des exégètes, avec beaucoup de vraisemblance, placent la composition de cette prophétie en 740, l'année de la mort du roi Ozias.

L'analyse littéraire présente plus de difficulté. Les critiques sont généralement d'accord pour constater ici d'assez fortes perturbations et altérations dans le texte (F. Brown, Guthe, Duhm, Winckler, Cheyne, Marti). Duhm pense même que **2**, 5-22 est, du livre entier, le morceau le moins bien conservé dans sa forme primitive. Il estime que nous avons là deux fragments relatifs au même sujet et d'origine contemporaine, dont le second est enclavé dans le premier : *a*) v. 6-10 + 18-21; *b*) v. 11-17. Cheyne souscrit à cette manière de voir. Winckler croit que 12-21 est une imitation tardive des vers précédents, une « interpolation ». Au contraire, Marti reconnaît l'unité de ce passage, et il y découvre deux parties parallèles, commençant et finissant par un même refrain et composées d'un même nombre de vers : *a*) 6-9 précédé du refrain du v. 10; *b*) 10, 12-18. Mais il établit cette division au prix d'un remaniement du texte assez considérable, trop peu justifié par d'autres raisons que le désir d'obtenir une symétrie parfaite, de laquelle il ne paraît pas qu'il ait, au préalable, établi la loi et fourni des exemples.

Un nouvel essai de restitution aura peut-être quelque chance d'être plus probable, s'il retrouve ici un type de strophes constaté ailleurs sur des exemples clairs et, pour ainsi dire, évidents (voir les articles de la *Revue biblique* indiqués et la critique littéraire du chapitre **1**), et si les modifications apportées au texte s'appuient *toutes* sur des raisons déjà données par d'autres critiques et entièrement indépendantes de cette théorie strophique. Il faut surtout démontrer la probabilité des deux points suivants : les v. **2**, 2-5 ne sont pas à leur place; les v. 20-22 sont une glose. — D'après Duhm et Cornill, le passage v. 6 et suiv. ne présente aucune suite d'idées avec les v. 2-5 (ou 2-4); ce n'est pas même une idée nouvelle amenée par ce qui précède; c'est un morceau dont le sens est tout à fait différent. Skinner éprouve la même impression. Pour ce motif, aussi de Lagarde, Stade, Cheyne, Marti pensent que les premiers vers du chapitre **2** se rattachaient d'abord à la prophétie du chapitre **1**. L'éminent exégète Gaspard Sanchez S. J. a remarqué depuis longtemps (1615) l'incohérence du texte actuel en cet endroit. Il lui semble que **2**, 6 va au contraire fort

bien après 1, 31 : « ... fieri potest ut ad calamitates Judaeorum pertineat, quas ad extremum usque capitis superioris persequutus est propheta, quae longo hyperbato ad hunc locum interruptae sunt. Erit autem sensus non obscurus, si ita conjungas extrema capitis primi cum eo loco quem nunc versamus. *Et erit fortitudo vestra sicut favilla stupae, et opus vestrum quasi scintilla et succendetur utrumque simul et non erit qui extinguat.* Deinde redditur ejus ratio. *Projecisti enim populum tuum, domum Jacob,* etc. Quae explicatio mihi non displiceret, nisi viderem quaedam esse interposita, quae in propheticis hyperbatis esse non solent... » Au lieu d'une hyperbate, en effet très invraisemblable, mieux vaut admettre une transposition des v. 2-5 qui interrompent si manifestement la suite du sens. Le déplacement de quelques vers est un accident souffert par le texte en plusieurs endroits où trop facilement les critiques modernes ont vu des lacunes irréparables et surtout des interpolations. (V. *Rev. bibl.*, juillet 1902, p. 379.) Le développement logique des idées nous invite à placer v. 2-5 après v. 18 : tableau des crimes du peuple, menace du châtiment, description du jour du Jugement, et enfin promesses messianiques, n'est-ce pas la marche naturelle des pensées, leur suite ordinaire dans les discours prophétiques?

D'après Duhm, suivi par Cheyne, 20 et 21 sont une variante de 18 et 19; 22 est une glose. Suivant Marti, 19 est une variante de 10 ajoutée à la fin de tout le morceau; 20-22 est une glose. Il nous semble que 17-19 termine la strophe intermédiaire, en répétant le refrain des v. 10 et 11 en ordre inverse et symétrique (inclusion). Voici les raisons pour lesquelles les lignes qui suivent peuvent être regardées comme une ou plusieurs gloses. — 1. Le v. 20 est en prose. — 2. Le v. 21 répète en termes à peu près identiques les v. 10 et 19 : il est peu probable que le refrain revienne ainsi une troisième fois à si peu de distance. — 3. Nous avons là, semble-t-il, l'effort d'un lecteur pour expliquer le texte *dans sa teneur actuelle.* En effet, le premier mot du v. 19 se rapporte aux idoles du v. 18; « elles entreront dans le creux des rochers!... » Cette idée singulière réclamait une explication complémentaire (Marti). — 4. Le v. 22 manque aux LXX et « beaucoup le regardent comme une insertion tardive » (Skinner); Dillmann croit pouvoir le rattacher à la prophétie 3, 1 et suiv.; mais, à cette place et sous cette forme, il a bien l'air d'être une réflexion marginale sur le morceau précédent ou suivant.

Remarques sur 2, 2-4. — Ce passage se trouvant dans le livre de Michée, 4, 1-5, en termes identiques, sauf quelques différences de détail, la question d'origine se pose tout naturellement. « D'abord il

faut accorder qu'en général dans Michée le texte (de ces vers) est en meilleur état que dans Isaïe. En second lieu, Michée a un vers de plus qui appartient manifestement à ce morceau dans sa forme primitive et lui donne une conclusion convenable. En outre, dans Michée le lien avec le contexte précédent, sans être complètement satisfaisant, est sûrement meilleur que dans Isaïe, et עַמִּים רַבִּים revient comme mot de valeur dans le passage qui suit, 4, 11,13 ; 5, 6,7. On pourrait donc admettre que Michée est l'auteur de cet oracle et qu'Isaïe le lui a emprunté. Mais la chronologie s'y oppose... » (Cornill, *Einl.*, p. 146.)

Avec raison personne n'attribue cette coïncidence à l'inspiration qui aurait dicté à chacun des deux prophètes les mêmes choses dans les mêmes termes. Les écrivains sacrés sont des instruments intelligents, et non de pures machines à enregistrer des prophéties. L'inspiration leur laisse leur vocabulaire et leur style personnels. Enumérons rapidement les diverses hypothèses possibles. 1. Pour les raisons résumées ci-dessus l'auteur est Michée ; Isaïe lui a emprunté ce passage. On essaie de résoudre la difficulté chronologique en plaçant cet oracle de Michée au temps de Jotham (Gesenius, Caspari, Franz Delitzsch, Hengstenberg, Knabenbauer). — 2. L'auteur est Michée ; la prophétie aura été insérée dans Isaïe par un lecteur ou un collecteur (Bleek). — 3. Isaïe est l'auteur, car il a précédé Michée ; celui-ci lui a donc emprunté (Corn. a Lap., Dom Calmet). — 4. Isaïe semble être l'auteur à cause de l'analogie de ce morceau avec 11, 1-8 et 32, 1-5. La présence de la même prophétie dans Michée n'est pas due à un emprunt fait par ce dernier prophète, mais au doute des premiers éditeurs au sujet du véritable auteur. Isaïe et Michée, contemporains, n'ont pas pu se copier l'un l'autre, se *voler* les paroles de Iahvé, ce qui est le fait des faux prophètes d'après Jér. 23, 30 (Duhm. Application abusive du passage de Jérémie : ce qui serait un *vol* chez des prophètes sans mission pourrait être autorisé chez les vrais prophètes, chargés par une mission authentique de publier les paroles de Iahvé). — 5. Isaïe et Michée ont adopté cet oracle existant déjà de leur temps, peut-être fragment d'une prophétie plus considérable (Koppe, Rosenmüller, Hitzig, Ewald, Dillmann). — 6. Cet oracle n'est ni d'Isaïe, ni de Michée, ni d'un prophète antérieur, mais d'un auteur qui vivait après l'exil ; c'est une interpolation dans les livres d'Isaïe et de Michée (Stade, Cheyne, Marti). — 7. Trochon évite la question comme « inutile ».

Conclusion. — L'hypothèse 5 reste peut-être la plus vraisemblable.

Dans Michée le contexte et la série des strophes s'opposent à la solution trop expéditive d'une interpolation. Chez Isaïe une transposition de ce morceau suffit pour faire disparaître l'incohérence du contexte et rétablir la série normale des strophes. — L'hypothèse 6 suppose que l'idée de la conversion des nations s'est fait jour seulement après l'exil de Babylone. Comme le remarque Kuenen (*Einl.*, II, p. 38), c'est nier arbitrairement l'authenticité d'un certain nombre de passages d'Isaïe, de Jérémie et de Sophonie. Smend dit aussi : « On a trop affirmé que ce texte Is. 2, 2-4, à cause des idées qu'il contient, *devait* être d'une époque plus basse que celle d'Isaïe » (*l. c.*, p. 224, note).

Les Rabbins juifs ont entendu cette prophétie au sens matériel : « ... dixit Rab. Pinhas ex sententia Rab. Ruben, tempore Messiae adducendos esse montes Thabor et Carmelum ad eum locum in quo nunc est Jerusalem, et supra illos elevandam esse civitatem. Quod ex hoc Isaiae loco confirmat. » (G. Sanchez *in h. l.*) Quelques exégètes protestants modernes pensent également que le prophète a voulu parler d'un exhaussement physique du mont Sion, et qu'il faut prendre à la lettre le pèlerinage de toutes les nations vers le Temple. Rien ne nous oblige à prêter une conception aussi bizarre à l'auteur de cette magnifique prophétie. Que cette fantasmagorie ait souri aux interprètes talmudiques, rien d'étonnant; mais puisque le style des prophètes est poétique et imagé, il serait puéril d'expliquer littéralement toutes leurs descriptions. Les commentateurs catholiques et plusieurs protestants admettent donc avec raison que le tableau de cette grandeur de Jérusalem est idéal et symbolique. Le Temple, centre du culte de Iahvé, comme s'il s'élevait sur une haute montagne, sera visible de très loin. Toutes les nations s'y rendront librement pour se faire instruire dans la religion de Iahvé : en d'autres termes, toutes les nations se convertiront au culte du vrai Dieu. Cette conversion arrivera « dans les derniers temps », c'est-à-dire, au sentiment de tous les exégètes, dans les temps messianiques. (Pour plus de détails on peut voir Knabenbauer *in h. l.*)

Albert Condamin S. J.

LA RELIGION DES PERSES

LA RÉFORME DE ZOROASTRE ET LE JUDAISME

« Les Perses sont les plus portés des hommes à adopter des coutumes étrangères... et ils s'attachent à toutes sortes de plaisirs dont ils entendent parler. » (HÉRODOTE, I, 135.)

Est-il permis à un profane de se former une opinion par le dehors sur un point qui divise les spécialistes? Ceux-là seulement qui voudront bien répondre à cette question avec indulgence sont invités à nous suivre. Aussi bien les rapports de la religion des Perses avec celle des Juifs sont tellement à l'ordre du jour, que nous ne pouvons plus avancer dans l'étude des idées religieuses d'Israël, dès la fin de la captivité de Babylone, sans être fixés là-dessus. Nous insistons à dessein sur cette date, car, s'il était question d'une influence des Perses sur les Israélites à une époque antérieure, il nous suffirait de renvoyer à l'article décisif de Mgr de Harlez dans cette *Revue* (1).

Depuis quelques années, la position est sensiblement déplacée. Les ouvrages de Stave (2), de Cheyne (3), de Söderblom (4), de Böklen (5), de Bousset (6), ne parlent plus d'une influence du Parsisme sur les anciennes histoires d'Israël, telles que la création, le premier homme, le Paradis, le déluge. Le point de contact est évidemment en Babylonie. Mais on n'avait jamais autant insisté sur les ressemblances qui lient le Judaïsme à la religion de Zoroastre. Indiquons dès maintenant les objets du litige.

On remarque d'abord que le Judaïsme et le Parsisme sont les seules religions de l'antiquité qui possèdent un canon de Saintes Écritures : d'un côté la Bible, de l'autre l'Avesta.

(1) *La Bible et l'Avesta*, 1896, p. 161-172.

(2) *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum* (1898).

(3) *Origin of the Psalter* (1891).

(4) *La vie future d'après le Mazdéisme* (1901).

(5) *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie* (1902).

(6) *Die Religion des Judentums*, etc. (1903).

Le dieu des Perses est celui qui approche le plus de celui des Juifs. Il est créateur, presque spirituel, et spécialement Dieu du ciel. Comme l'expression « Dieu du ciel » apparaît surtout dans la Bible à l'époque persane, on se demande si ce n'est pas un emprunt.

Il est vrai qu'au dieu suprême des Perses, Ormazd, est opposé un principe mauvais qui lui dispute l'empire. Mais on croit remarquer que le Judaïsme, à la différence de l'ancien Israël, incline vers une conception du monde voisine du dualisme, Satan et ses suppôts étant partout les adversaires du règne de Dieu.

Les deux principes du bien et du mal sont, chez les Perses, entourés d'une armée qui a ses chefs au nombre de six. On observe aussi chez les Juifs, à partir du retour de la captivité, une tendance marquée à grandir le rôle des anges, dont quelques-uns percent avec des noms propres, et les démons se dessinent aussi beaucoup plus nettement, entre autres Asmodée, dont le propre nom serait emprunté aux Perses. Quelques-uns de ces assistants d'Ormazd dans la lutte pour le bien sont plus que des anges ordinaires. Ce sont des conceptions abstraites, douées cependant d'une existence concrète, des personnes ou des hypostases. Ne serait-ce pas le germe premier des hypostases divines, la Sagesse, le Verbe, la Gloire, sans parler de celles de Philon, qui seraient, comme les Ameshas Spentas (1), au nombre de six?

Les Perses avaient les idées les plus fermes sur la rétribution qui attendait chaque individu dans l'autre vie. Ils croyaient à cette autre vie qui était le triomphe complet du dieu bon dans la résurrection générale des morts. Et c'est précisément à leur contact, prétend-on, que les Juifs entrent dans le domaine des spéculations eschatologiques et commencent à affirmer la résurrection des corps.

Enfin, car nous ne voulons pas entrer dans le domaine extrabiblique de l'influence des idées persanes sur les Juifs talmudistes, d'où est émanée l'idée du royaume de Dieu dans Daniel, avec la figure capitale du Fils de l'homme? Völter (2) se demande si ce n'est pas encore un emprunt fait à la Perse, et Geldner insiste sur l'étrange ressemblance des Gâthas avec l'Évangile sur le point fondamental du royaume de Dieu (3). Des deux côtés on attend le royaume, on le désire, on y travaille, on le croit prochain. Puis la perspective

(1) Les transcriptions sont en général celles de Darmesteter; nous avons dû citer certains mots tantôt sous la forme avestique, tantôt sous la forme pehlvie ou parsie; l'ancien perse a aussi ses formes propres, Anahata pour Anahita, etc.

(2) *Der Menschensohn in Dan.*, VII, 13, dans *Zeitschrift für die Neutest. Wissenschaft*, 1902, p. 173.

(3) Art. *Zoroastrianism* dans *Encycl. biblica*.

s'éloigne et la théologie est chargée d'expliquer comment l'attente doit se reporter au monde futur de l'éternité.

On conviendra que ces insinuations plus ou moins fermes, plus ou moins condensées en un système logique, pèsent lourdement sur l'étude de la théologie dans les deux Testaments et qu'on soit tenté de s'avancer dans un domaine inconnu, ne fût-ce que pour prévenir une intrusion illégitime.

Il y aura lieu d'ailleurs de revenir sur tous ces points, car ce qui précède n'est pas même un exposé des opinions, mais une simple esquisse analogue aux *videtur quod* de saint Thomas pour indiquer comment le problème se pose.

Trois solutions sont possibles. Ou bien chacune des religions a suivi sa voie, ou bien l'une des deux a influé sur l'autre, le Judaïsme sur le Zoroastrisme ou réciproquement. Secondairement on pourrait envisager l'hypothèse d'une influence commune, Babylone ou la Grèce.

Le théologien biblique supposera suffisamment connu dans les grandes lignes un des termes de la comparaison, le Judaïsme. Il emprunte l'autre terme à l'Avesta. Mais aussitôt surgit la question préalable : De quand date l'Avesta? Question sur laquelle les éranistes sont loin d'être d'accord. Il serait assurément téméraire de l'aborder directement, sans connaissances philologiques, mais on veut chercher modestement à s'orienter en prenant pour base les points admis par les spécialistes. C'est ce que nous essayerons de faire. D'ailleurs l'Avesta n'est point une source unique. Il y a les textes des Grecs et les inscriptions des rois Achéménides; la date qu'on donne à l'Avesta doit être en harmonie avec ces témoignages datés.

Voici, pour le dire en un mot, la question précise qui se pose en fait. L'Avesta, ou religion de Zoroastre, est un système religieux formel, une religion historique dans toute la force du terme, quelque chose d'analogue à la prédication de Mahomet. Avant d'embrasser ce système religieux défini, les Perses avaient une religion naturelle, comme tous les autres peuples de l'antiquité. A quel moment faut-il placer la prédication du prophète qu'on nomme Zoroastre, la réforme et la transformation qui l'ont suivie? Si c'est avant les Achéménides, il peut être question d'une influence de Zoroastre sur la Bible; si c'est après Alexandre, combien les conditions du problème sont changées! Il est surtout nécessaire de distinguer entre le système religieux des Mages et la religion qui l'a précédé. D'où notre plan. De quand date l'Avesta et quel est le caractère de cette réforme? — Quelle était auparavant la religion des Perses, surtout par rapport aux points con-

troversés? Ces points fixés nous permettront d'envisager les rapports du Judaïsme avec les Perses.

I. *La réforme attribuée à Zoroastre.*

« L'Avesta, tel que nous le possédons, n'est que le débris d'une littérature beaucoup plus vaste, divisée en vingt [et un] livres ou *Nasks*, que l'on possédait au temps des Sassanides (1). » Darmesteter, auquel nous empruntons ce début, ajoute que, d'après la tradition parsie, les vingt et un livres répondaient aux vingt et un mots de la célèbre prière *Ahuna vairya*. Ainsi les vingt-deux livres du canon hébreu répondent aux vingt-deux lettres de l'alphabet (2). De plus, l'Avesta était divisé en trois parties : les Nasks relatifs aux *Gâthas* qui sont comme la promulgation inspirée de la loi nouvelle, les Nasks de la loi, dont fait partie le Vendidad, et les Nasks mixtes. Il est difficile de ne point constater avec Darmesteter que cette division correspond à celle du canon juif: la Loi, les Prophètes et les Écrits. Seulement dans l'Avesta l'ordre est interverti entre la loi et les prophètes, car les Nasks gâthiques contiennent plus de théologie que la loi et ont plus d'importance religieuse. Cette classification était d'ailleurs tout à fait artificielle, et les savants modernes n'ont point l'habitude de s'y référer. Par exemple les *Yashts* qui sont des hymnes aux dieux sont rangés dans la section dâtique ou législative. Tout ce qui nous est parvenu n'a été conservé que par la liturgie. On est donc dans l'usage de citer le *Yasna,* ou le sacrifice, contenant un certain nombre de *Hâs* ou chapitres, parmi lesquels figurent les vingt-deux Gâthas, le *Vendidad* ou livre des purifications qui nous est parvenu tout entier, et les Yashts. Ces indications suffiront à la présente étude.

L'Avesta sassanide avait donc incontestablement la physionomie d'un canon. Tout le monde accorde qu'il fut définitivement clos sous Sapor Ier (251-272). Le triomphe de l'orthodoxie fut assuré sous Sapor II (304-379). Adarbâd, fils de Mahraspand, mettant en action un vers des Gâthas, confondit les incrédules et les hérétiques en se soumettant à l'épreuve du Var, c'est-à-dire en se faisant verser du métal fondu sur le cœur, sans en souffrir. « Maintenant que la vraie religion s'est montrée à nos yeux d'une façon visible, dit Shâhpûhr

(1) Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, III, p. vii. Nous nous référons toujours, en citant Darmesteter, à cet ouvrage monumental qui nous sert de point d'appui, sinon toujours de guide, et auquel nous empruntons toutes les traductions de l'Avesta, sauf indication contraire.

(2) Saint Jérôme, *Prologus galealus.*

(Sapor), je ne souffrirai plus de fausse religion (1). » A ce moment la religion de l'Avesta est officiellement la religion des Perses. On peut dire qu'elle l'était déjà ou du moins qu'elle le devint au temps du fondateur de la dynastie des Sassanides, Ardashir Bâbagân (211-226, 226-241) et par son fait. Il se donne comme le restaurateur de l'empire des Perses et se propose en même temps de restaurer leur religion. Il remplace sur ses monnaies le titre de Philhellène par celui de Mazdayasn, « adorateur de Mazda », et cette religion des Perses est incontestablement celle de l'Avesta; il en établit le texte de telle sorte que les additions postérieures n'entrent pas en ligne de compte au point de vue religieux.

D'après Darmesteter, le roi sassanide a fait beaucoup plus. Son auxiliaire, le grand prêtre Tansar, « que le roi charge de recueillir et de compléter l'Avesta et dont il estampille l'œuvre du caractère officiel, fut le théoricien du règne et le véritable organisateur du Néo-Mazdéisme (2) ». Maṣoudi le qualifie de platonicien, c'est-à-dire de néo-platonicien, et il aurait fait pénétrer dans l'Avesta ses théories particulières. Car il ne se serait pas contenté de le recueillir, il l'aurait rédigé pour une bonne partie. Cependant Darmesteter fait une place à part aux Gâthas. Avec tous les éranistes, il juge que ces hymnes, écrites dans un dialecte spécial et dans un rythme mieux marqué, sont les parties les plus anciennes de l'Avesta. Elles ont pu être composées sous Vologèse Ier (50-75). Elles sont postérieures à Philon, auquel elles ont emprunté la théorie des hypostases, mais à coup sûr antérieures au roi indo-scythe Kanishka (110-130), parce que les noms de ces divinités ou hypostases figurent déjà sur ses monnaies sous leur forme pehlvie, c'est-à-dire sous une forme phonétique dérivée par rapport à la langue de l'Avesta (3). Plusieurs morceaux en prose ont dû être écrits à la même époque, et le Vendidad, par exemple, peut très bien représenter, pour le fond, un très ancien Avesta, à supposer que les coutumes des Perses aient été rédigées à une haute époque (4).

(1) Darm., III, p. xxxv.

(2) Darm., III, p. xxv.

(3) C'est par une confusion que cette langue est souvent désignée sous le nom de *Zend*. Les textes pehlvis (la langue dérivée de l'ancien perse, avec un fort mélange de termes araméens) désignent sous le nom de Zend le commentaire de l'Avesta en langue pehlvie. La langue avestique est très rapprochée de l'ancien perse. Darmesteter la regarde comme étant la langue parlée dans les pays qui sont devenus l'Afghanistan.

(4) Cette opinion de l'illustre savant français n'est pas toujours exactement rapportée. On lui fait dire, contre l'opinion générale, que les Gâthas ne sont pas la partie la plus ancienne de l'Avesta. Il faut se souvenir qu'un livre, d'une rédaction plus ancienne, peut contenir des éléments beaucoup plus nouveaux.

A l'énoncé de ces conclusions radicales, — trop radicales, croyons-nous, — les critiques tous ensemble ont été pris d'une vertueuse indignation. Ainsi donc on faisait litière de la vénérable tradition parsie du IXe et du Xe siècle; bien plus, on osait imputer au glorieux Ardashir et au vertueux Tansar une odieuse falsification! Et personne n'aurait protesté! Et tout un peuple, victime d'une mystification, aurait accepté pour ancienne une loi nouvelle! Ce qui, attribué à Josias et à Helcias à propos du Deutéronome, n'était qu'un fait divers dont l'Orient est coutumier, une peccadille littéraire, devenait un crime abominable qu'on ne pouvait attribuer au monarque sassanide et à son conseiller.

On a allégué des arguments plus sérieux. L'hébreu du Deutéronome n'était pas, au temps de Josias, une langue morte, tandis que la langue avestique était certainement hors d'usage depuis longtemps au IIIe siècle après J.-C. Comment concevoir que les deux complices aient eu recours, pour entraîner l'opinion, à ce moyen singulier : composer des textes inintelligibles? Sans parler de la difficulté de réussir dans une tâche si ardue! Pour tout dire, la réussite ne serait pas parfaite. Car les partisans de l'antiquité de l'Avesta font eux-mêmes des restrictions sur sa langue, et nous lisons dans Stave, par exemple, que l'avestique est devenu une sorte de langue d'église, comme le latin du moyen âge et l'hébreu des écoles rabbiniques. Bien plus, même dans les plus anciens passages, la langue est tantôt grammaticale, tantôt incertaine, tantôt elle tourne positivement au barbarisme (1). La langue serait donc dans une certaine mesure artificielle? Et de fait il doit y avoir là quelque mystère que nous ne pouvons que flairer. Car enfin, si la langue était normale, ne s'entendrait-on pas mieux sur ses formes, puisque les textes sont pourvus de traductions, au moins partielles, en pehlvi et en sanscrit?

Malgré tout, il demeure plus probable, à cause de l'argument allégué, que la refonte de Tansar a été peu considérable. Nous ne voyons pas que les éranistes soient entrés beaucoup dans le détail, et nous n'avons pas besoin d'une approximation très précise lorsqu'il s'agit du dernier terme de la rédaction. A lire l'Avesta, on ne rencontre aucune doctrine qu'on ne puisse attribuer au second et même au premier siècle de notre ère aussi bien qu'au troisième.

Nous pouvons donc nous en tenir, pour ce qui nous regarde, à l'opinion de la tradition. Ardashir et Tansar ont fixé et fermé le canon; la littérature existait donc déjà, sauf des remaniements et même une

(1) Stave, *Ueber den Einfluss*, etc., p. 12 et p. 34.

refonte que Darmesteter a rendue vraisemblable par les aveux déguisés de Tansar lui-même.

La question du terme à l'origine est beaucoup plus importante pour nous. Il est clair que, dans la théorie de Darmesteter, ce n'est point l'Avesta qui a influencé la Bible; c'est le Judaïsme, et par Philon, qui lui a transmis une de ses idées maîtresses, les abstractions philosophiques ou hypostases qui constituent les Ameshas Spentas. Or il semble que ce terme est trop bas, parce que Philon lui-même a probablement connu les spéculations des Mages sur ce point (1).

Faut-il donc remonter jusqu'au VIIe siècle av. J.-C. pour rencontrer les Gâthas qui « constituent justement les documents classiques de la réforme dite zoroastrienne, réforme qui a transformé la religion nationale, le mazdéisme ethnique (2) »? Nous devons dire les raisons qui nous empêchent d'admettre cette opinion qui paraît commune chez les éranistes, du moins hors de France, et puisque les Gâthas sont les documents classiques de la réforme, c'est elles que nous devons surtout considérer, soit sous leur aspect caractéristique de réforme, soit dans leur doctrine théologique.

Les Gâthas sont le manifeste d'une réforme. C'est fort exact. Et nous ne voudrions pas insister moins que Lehmann (3) ou Stave, partisans de leur haute antiquité, sur leur accent sincère, au premier élan d'une transformation religieuse. Assurément ce n'est point là l'œuvre de théoriciens oisifs ou de faussaires par goût. Celui ou ceux qui les ont écrites sont des hommes d'action et ils sont engagés dans la lutte. Leur découragement momentané n'est pas moins expressif que leur espérance, et cette espérance est de travailler à l'avènement du règne de Dieu et d'y prendre part. Cet avènement, ils l'attendent, parce qu'il se confond pour eux avec l'avènement d'un prince favorable à leurs idées. Leur but est de transformer une cour dont la religion est vague ou tiède en une cour mazdéenne, sectatrice de la vraie religion.

Toute la question est de savoir si cet auteur est bien Zoroastre, cherchant à convertir le roi Vishtaspa, ou si c'est un anonyme qui a choisi cette situation pour servir d'exemple et pour entraîner les

(1) Avec Bousset, *Die Religion...*, p. 455, qui cite *quod omnis probus liber*, éd. M., III, 456 : ἐν Πέρσαις μὲν τὸ μάγων οἳ τὰ φύσεως ἔργα διερευνώμενοι πρὸς ἐπίγνωσιν ἀληθείας, καθ' ἡσυχίαν τὰς θείας ἀρετὰς φανωτέραις ἐμφάσεσιν ἱεροφαντοῦνταί τε καὶ ἱεροφαντοῦσιν. — D'après Hésychius, ἀρετή = θεία δύναμις. Cf. sur le sens de ἀρετή pour manifestation de la puissance divine, Deissmann, *Bibelstudien*, p. 90 ss.

(2) Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme*, p. 2.

(3) *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, de Chantepie de la Saussaye, 2e éd. 1897, t. II, *Die Perser*.

grands par une autorité légendaire. Que l'auteur ait été mêlé aux événements, qu'il ait eu un intérêt religieux prochain à leur solution, cela se respire à chaque ligne; mais cela exclut-il une fiction littéraire? Qu'on renonce alors à nous affirmer que le Deutéronome a pu être composé sous Josias.

Nous faisons juges les lecteurs en insistant sur les passages où il est question de l'avènement du royaume.

La première Gâtha (1) est intitulée par Darmesteter : le programme de l'apôtre. Nous sommes vraiment jetés *in medias res,* au temps de Zoroastre. Vishtaspa est déjà converti, on souhaite la conversion de Frashaoshtra. Le prophète, épris du désir de propager la bonne parole, demande à connaître « la loi dans sa pureté première ». Dans la seconde Gâtha (2), l'âme du bœuf se plaint des mauvais traitements qu'endurent les animaux. La loi de Mazda devrait les protéger, mais elle est mal suivie. Vohu Manô a trouvé l'homme qui révélera les deux lois : c'est Zoroastre. L'âme du bœuf gémit de l'impuissance du prophète qu'elle voudrait voir l'arbitre de la situation.

La troisième Gâtha (3) est capitale. Le système des deux principes est nettement posé; il faut choisir : « Au jour de la grande affaire, nous recevrons le prix de l'enseignement que nous aurons choisi ». Quant au juste : « Que vienne donc à lui Khshathra (le Règne) avec Vohu Manô (la bonne pensée) et Asha (la vérité-droiture)! Qu'à ton corps donne la force l'indomptable Armaiti (la piété soumise)! qu'ils soient tous avec toi tels qu'ils furent avec le premier homme! Et le jour où sur ces pécheurs viendra la vengeance, alors, ô Mazda, tu donneras Khshathra avec Vohu Manô à ceux qui, selon ton instruction, ô Ahura, livrent la Druj (démon d'impureté) aux mains d'Asha. Et nous, puissions-nous être à toi! être de ceux qui travailleront au renouveau du monde, tenant compagnie à Ahura Mazda et à Asha (4). » On voit qu'ils espèrent être de ceux qui contribueront au triomphe du bien. Comme dans le livre d'Hénoch, le châtiment sera plus complet au moment où commencera le règne, contrairement à la doctrine parsie postérieure qui aboutit à un pardon général.

C'est encore une collectivité, sans doute les disciples de Zoroastre, qui chargent d'imprécations leurs ennemis : « Celui qui aura voulu tromper le juste, à celui-là plus tard gémissements, longue demeure

(1) Yasna, XXVIII, *Gâtha Ahunavaiti.*
(2) Yasna, XXIX.
(3) Yasna, XXX.
(4) Yasna, XXX, 7-9.

dans les ténèbres, nourriture infecte et paroles d'insulte (1). » Mais il serait mieux encore pour l'Apôtre de posséder le pouvoir dans le siècle présent, ce que Darmesteter nomme assez crûment « la force effective, la force de l'État, qui, en se mettant au service du Mazdéisme, écrasera le démon ». A tout le moins devrait-on prendre soin des prédicateurs : « Ces pécheurs avaient entendu Yima, fils de Vivaṅhat, qui enseigna aux hommes de nous donner une part de la viande qu'ils mangent (2). » Il faut être précisément de la secte, et on voit des gens réprouvés d'Ahura qui pourtant se réclamaient de lui; c'est que, d'après l'exégèse de Darmesteter, les prétendues vertus sociales et laïques ne sont rien par elles-mêmes, sans la foi. « O Ahura, tu sais d'un excellent esprit faire juste compte, et quand toi et Asha aurez l'empire, les hommes seront instruits et sauront (3). » Mais malheur à « ceux qui empêchent l'apôtre de ta parole d'enseigner le Bien (4) ».

Ce sont toujours les mêmes appels au règne de Dieu, qui, dans certains passages, paraît supra-terrestre : « J'appelle Sraosha à mon secours à l'heure où viendra la grande affaire (*litt.*, venue la plus grande des choses) : fais-nous atteindre l'empire de Vohu Manô toute la durée de la longue vie; [fais-nous atteindre] par la vertu les voies pures où demeure Mazda Ahura (5). » Mais on redescend bientôt sur la terre : « Puissions-nous obtenir de toi, ô Mazda Ahura, bonne royauté à tout jamais! Puisse un bon roi, homme ou femme, régner sur nous, ô le plus sage des êtres dans les deux mondes! (6) »

La perspective s'éloigne de nouveau : « Le mal pour les méchants et bonne fortune pour les bons à la révolution finale du monde, cette révolution où tu viendras, bienfaisant Esprit Mazda, avec Khshathra et avec Vohu Manô par les œuvres de qui le monde grandit en bien, et avec ceux qu'enseigne le maître parfait, possédé de ton intelligence que rien ne trompe (7). »

Mais en attendant on ne serait pas fâché de saisir le pouvoir : « Ce que je désire, c'est d'écraser ouvertement le méchant; c'est d'apporter au juste la force et la joie, c'est de lui donner à la fin des temps la toute-puissance (8). » Il n'y a pas grand'chose à faire sans le bras

(1) Yasna, XXXI, 20. La nourriture infecte rappelle celle de l'enfer assyrien : cf. *Études sur les religions sémitiques*, p. 320.

(2) Yasna, XXXII, 8.

(3) Yasna, XXXII, 6.

(4) Yasna, XXXII, 13.

(5) Yasna, XXXIII, 5.

(6) Yasna, XLI, 2.

(7) Yasna, XLIII, 5 s.

(8) Yasna, XLIII, 8. « A la fin des temps », traduction incertaine d'après Darmesteter; selon la tradition, le juste est Vishtaspa.

séculier : « Mais toi, ne me fais pas reproche de l'indocilité [des hommes] tant que ne s'est pas levé pour venir à moi le saint Sraosha, qui suit le grand directeur (1) », c'est-à-dire le prince obéissant au prophète. Il est à noter que ce prince est désigné assez mystérieusement. La tradition l'entend toujours de Vîshtaspa : nous croyons que c'est en réalité celui auquel Vîshtaspa devait servir de modèle. « Comment j'établirai dans sa pureté la Religion pure? — En l'enseignant sans cesse à une royauté sage (2). » Souvent le règne a bien le caractère messianique; il précède clairement la distribution des peines et des récompenses, il est joint au règne du protecteur de Zoroastre, il aboutit au triomphe de la doctrine — et au bien temporel des prêtres.

Malheur, dit le prophète, à qui n'accomplit pas la parole divine, « telle que je la conçois et l'exprime »; « au saint, sage ou prince, appartient la bienfaisante religion : celui-là est [de la Religion] l'ami, le frère, le père, ô Mazda Ahura (3) ».

Mais voici un trait nouveau. La religion est si bien une affaire de conviction personnelle, de libre choix, que le prophète se sent isolé : « Vers quelle terre me tournerai-je? où irai-je porter ma prière? Parents et serviteurs m'abandonnent; ni mes voisins ne me veulent du bien, ni les tyrans méchants du pays (4). » Par contre, un Touranien même serait sauvé, s'il était fidèle. Le prophète aspire à l'avènement prochain du règne : « Que je sache quand viendra l'heure de ta royauté universelle; l'heure, ô Mazda et Asha, où tous mes doutes s'éclairciront! où je pourrai honnêtement faire l'œuvre de vertueuse destruction de Vohu Manô (5). »

Cependant il a la précaution d'accréditer ses disciples : « Quand viendra l'heure, ô Mazda, où les hommes recevront la parole de mes disciples (6)? » Nous ne songeons pas à nier que, dans ces dernières Gâthas, Zoroastre apparaît plus nettement encore dans son milieu prétendu historique, avec ses amis et sa femme. Mais ne serait-ce pas qu'ils sont de bon exemple pour leurs successeurs? « Que le roi Vîshtaspa, disciple de Zarathushtra, et Frashaoshtra, le Spitâma, enseignent [aux hommes] par la pensée, la parole et l'action, à satisfaire Mazda, à le prier, le confesser, lui sacrifier, indiquant les chemins purs et la religion qu'Ahura a établie pour les saints (7). »

(1) Yasna, XLIII, 12.
(2) Yasna, XLIV, 9.
(3) Yasna, XLV, 3 et 11.
(4) Yasna, XLVI, 1.
(5) Yasna, XLVIII, 9 s.
(6) Yasna, XLVIII, 10.
(7) Yasna, LIII, 2.

Le prophète a tellement conscience qu'il prêche une religion qu'on devra embrasser ensuite d'un libre choix, par conviction, qu'il n'hésite pas à proposer un signe. C'est l'ordalie du plomb fondu. On ne voit pas toujours si l'épreuve doit se faire immédiatement ou si elle est renvoyée à la fin des temps. Pourtant plusieurs textes sont décisifs pour une épreuve actuelle, un signe de la vraie religion : « Avec la connaissance que tu donnes divinement au moyen du feu et que tu révèles par Asha entre les adversaires en lutte, avec l'épreuve que tu donnes aux arbitres, dis-nous, fais-nous connaître, par la langue même de ta bouche, ce que nous ferons connaître à tous les vivants (1). »

Les auteurs ont donc parfaitement conscience de prêcher une religion révélée, confirmée par un signe surnaturel, opposée à l'opinion générale de la nation et des princes hostiles; des kavis et des karapans ils en appellent aux bons princes dont le type est Vîshtaspa. La religion de Zoroastre est, dans toute la force du terme, une religion historique et morale. Non que toutes les religions ne soient en quelque façon historiques et morales, mais les religions dites naturelles, sans exclure les révélations ou communications divines, sont censées renfermer leur vérité en elles-mêmes et ne se proposent pas comme une révélation nouvelle; elles ne recourent pas à la polémique au sein de la nation qui est toujours convertie d'avance à ses propres dieux, et ne songent pas non plus à faire des prosélytes au dehors. De même toutes les religions font une part à la morale, celle que marque la tradition. Mais ici la valeur morale de la religion est augmentée du libre choix qui l'embrasse. En faisant adhésion à Ahura Mazda, on choisit le bon principe, on s'engage à lutter pour lui et à assurer son triomphe.

De plus, le Zoroastrisme est une réforme, car il ne prétend pas proposer à l'Iran une divinité étrangère ou complètement nouvelle. Nous avons vu qu'il fait vaguement allusion à la foi primitive.

Le Mahométisme est le seul phénomène religieux qu'on puisse lui comparer, car il prétend, lui aussi, remonter à la foi d'Abraham et prend pour base la révélation accordée à Mahomet avec le signe du triomphe dans les batailles. Le Bouddhisme, si c'est une religion, a quelque chose de plus radical. Le Christianisme est dans une autre sphère. Quant aux prophètes, ils n'ont jamais proposé le culte de Iahvé comme une foi nouvellement révélée, mais comme la foi traditionnelle de la nation.

Le phénomène du Zoroastrisme ayant une physionomie si tranchée, à quelle époque peut-on le rattacher?

(1) Yasna, XXXI, 3. Cf. § 19, XXXIV, 4; XLVII, 6.

L'apparition du Bouddhisme au sein du Brahmanisme nous empêche d'insister sur la souveraine invraisemblance de ce réformateur de l'Iran, au VIIe siècle avant J.-C. Nous pouvons seulement demander des preuves.

On allègue les Gâthas elles-mêmes. Il semble que l'argument pourrait se formuler ainsi : les auteurs attendent comme prochain le règne de Dieu, coïncidant avec la fin du monde ; ces sortes de choses ne s'écrivent pas lorsque l'espérance a été trompée.

Il est vrai, aussi avons-nous concédé que les auteurs étaient réellement dans tout le paroxysme de l'espérance. Mais pour que l'argument fût décisif, il faudrait qu'ils eussent prêté cette illusion à Zoroastre lui-même. Il est en effet de règle de considérer comme certainement anciens ceux des écrits chrétiens qui supposent la parousie prochaine ; de même on n'aurait pas fait dire longtemps après à Zoroastre qu'il comptait sur un règne de Dieu imminent. Encore faudrait-il que cet avènement coïncidât, dans l'attente de Zoroastre, avec la fin du monde. Or il nous semble que ce point précis ne résulte pas clairement des textes. Le règne attendu était d'abord le règne d'un prince sympathique, et ce vœu est complètement réalisé par l'adhésion de Vîshtaspa : « La sagesse d'une pensée sainte, le roi Vîshtaspa l'a réalisée dans une royauté de pureté, par les démarches de Vohu Manô. C'est un souverain sage et bienfaisant : il fera notre bonheur (1). » L'espérance du prophète n'a donc pas été frustrée. Quant au règne de Dieu, il serait prudent de ne pas l'interpréter à la façon foudroyante de certaines apocalypses juives, mais comme une *frasho-kereti,* dont les éranistes nous disent que c'est un progrès constant dans le bien. On suppose naturellement que Zoroastre a réussi. Les auteurs des Gâthas veulent amener le royaume de Dieu comme au temps présumé de Zoroastre ou mieux encore. On a pu, sans incohérence, prêter à Zoroastre le souhait d'y travailler activement, et d'ailleurs il entrevoit aussi l'œuvre de ses disciples et des bons rois de l'avenir.

Il est parfaitement vrai que Zoroastre n'est entouré d'aucun trait légendaire dans les Gâthas, tandis que la tradition s'est donné ensuite libre carrière. Mais il serait injuste de refuser aux auteurs des Gâthas un sens assez sûr de la fiction dont nous les supposons responsables pour ne pas la compromettre par des éléments merveilleux, d'autant que la mythologie n'est point du tout leur fait.

(1) Yasna, LI, 16 ; cf. XLIX, 8.

Si le témoignage des Gâthas peut être prudemment récusé, a-t-on des attestations historiques?

On nous dit que le nom de Phraorte, fils de Déjocès (1), signifie *confesseur*, le fidèle, celui qui proclame la foi en Ahuramazda. — Soit, mais la foi en Ahuramazda peut être plus ancienne que Zoroastre.

C'est ce que Windischmann et Lehmann ont nié formellement. Pour eux le nom d'Ahuramazda est un concept théologique tellement déterminé qu'on ne comprend pas plus Ahuramazda sans Zoroastre que le Christ sans le Christianisme. Or Darius, dans sa grande inscription de Béhistoun, peut être lui-même considéré comme un confesseur d'Ahuramazda.

Ahuramazda signifie « le Seigneur Sage ». Il importe vraiment très peu que l'on puisse dire séparément Mazda, « Sage », ou Ahura, « Seigneur », ou Ahuramazda ou Mazdaahura. Si l'on prend l'expression Ahuramazda comme un terme théologique technique, il faut que cette théologie remonte très haut. Hommel l'appliquerait sans difficulté au dieu Lune, et, quoi qu'il en soit de ce point, il est assez certain que ce savant a retrouvé le nom du dieu iranien dans la bibliothèque d'Assurbanipal (2). Il y a plus; la forme *As-sa-ra Ma-za-aš* marque un stage plus ancien de la langue. Il est donc très vraisemblable qu'il faut remonter plus haut qu'Assurbanipal, et Hommel est du moins dans les probabilités quand il assigne son introduction dans le panthéon assyrien à la période cassite, entre 1700 et 1200 av. J.-C. Ce serait reculer Zoroastre bien loin!

La tradition de l'Iran n'a pas des prétentions si hautes. Elle place le commencement de la religion 272 ans ou 300 ans avant Alexandre. Donc Zoroastre aurait vécu de 625 à 548 ou de 660 à 583 avant J.-C. (3). Mais il faut observer que cette tradition est de basse époque. Elle ne paraît pas antérieure au IXe siècle de notre ère et n'est probablement que le résultat de l'assimilation entre Vishtaspa, le disciple couronné de Zoroastre, et Vishtaspa, père de Darius Ier. Or cette assimi-

(1) Hér., I, 102. A supposer que ce Phraorte soit historique. En tout cas le même nom Fravertish, Frawarti, se trouve dans l'inscription de Béhistoun (col. II, § 24); Darmesteter l'interprète « nourricier ».

(2) III R. 66 *Rev.*, col. IV (la neuvième en comptant toutes celles de la page), l. 24. La découverte de Hommel dans *Proc. S. B. A.* 1899, p. 127 et 137 s. La démonstration est saisissante, car l'*ahura* iranien égale *asura* indou. La prononciation *ma-aš* répond au grec Ὠρομάσης à côté de Ὠρομάσδης. De plus, ce nom divin est en compagnie d'autres noms divins étrangers et chacune de ses parties a sa valeur divine, étant précédée du signe de la divinité. Il est moins certain que le dieu babylonien A-a = Marun = Varuna et que Ahuramazda soit aussi un dieu Lune.

(3) Geldner, *l. laud.*

lation est fausse, puisque le père de Darius n'a pas porté la couronne et qu'ils n'ont pas les mêmes ancêtres.

Il serait bien étrange d'ailleurs, si Zoroastre avait été relativement si moderne, que les Grecs n'en eussent rien su. Tout au contraire, ils lui attribuent la plus haute antiquité : six mille ans avant la mort de Platon (1), cinq mille ans avant la guerre de Troie (2), mille ans avant Moïse (3), six mille ans avant la campagne de Xerxès (4). Les chiffres sont trop variés pour faire allusion à un point fixe, mais tous ces anciens sont d'accord pour une très haute époque, et il y a tout lieu de croire que cette tradition est empruntée aux Perses eux-mêmes. Ce Zoroastre qui se perd dans la nuit des temps, le chef et le père des Mages, est le Zoroastre historique! Cela ne veut pas dire qu'il ait existé, mais, beaucoup mieux que le philosophe réformateur du VIIe siècle, il rentre dans les cadres de l'histoire : c'est le héros légendaire auquel on attribue les révélations divines primitives et la fondation du sacerdoce, dépositaire du culte qu'il a enseigné, le pendant assez exact de l'Enmeduranki babylonien que les rituels publiés par Zimmern nous ont fait reconnaître pour l'Evedorachos de Bérose (5) ou encore de l'Hénoch de la légende judaïque, le révélateur des secrets du ciel. On peut être sûr que celui-là n'a pas écrit les Gâthas, mais il était destiné à les écrire, c'est-à-dire à les couvrir de son autorité.

Non seulement l'histoire ne connaît pas de Zoroastre, philosophe revêtu du manteau du prophète, elle prouve du moins clairement que s'il a existé avant le règne des Achéménides, il s'était consumé en vains efforts, car, nous le verrons, la religion des Perses était une religion nationale traditionnelle et nullement une réforme philosophico-religieuse, et tel est bien le caractère des Gâthas, car cette révélation nouvelle suppose un haut degré d'abstraction.

D'après Geldner, un partisan illustre de l'antiquité des Gâthas, elles représentent la philosophie du zoroastrisme. Le monde céleste y est beaucoup plus abstrait que dans le reste de l'Avesta. Les divinités naturelles comme Mithra leur sont étrangères. Le culte extérieur et le rituel sont renvoyés à l'arrière-plan. Le Haoma, la boisson divine, n'est pas mentionnée. Aussi personne n'accuse Darmesteter d'avoir

(1) Pline, *H. N.*, XXX, I, § 2.

(2) Hermodore dans Diogène Laerce, *Proœmium*, 2.

(3) Pline, *H. N.*, l. c. ; Plut., *De Is. et Os.*, 46.

(4) Xanthos de Lydie d'après Diogène Laërce, qui a certainement fait une confusion puisque la série des successeurs de Zoroastre est conduite jusqu'à Alexandre (*F. H. G.*, I, p. 44, avec la variante 600 au lieu de 6000).

(5) *Études sur les religions sémitiques*, p. 230.

exagéré le caractère abstrait et idéal des Gâthas. Dans Vohu Manô, « la Bonne pensée », il a reconnu une sorte de Logos, emprunté à Philon; Stave objecte seulement qu'il est plus probable que c'est Philon qui s'est inspiré de Vohu Manô. Je ne vois pas non plus qu'on conteste les traductions du savant français aux passages qui nous montrent en même temps ce Logos enfanté par Mazda : « J'ai reconnu en toi, tout d'abord, ô Mazda, la matrice de Vohu Manô (1) », ou consulté par lui au moment de la création : « En cela tu es bien l'Esprit du Bien que pour nous tu as formé la vache riche en dons, et à elle tu as donné la pâture et l'abri d'Armaiti, alors, ô Mazda, que tu t'es consulté avec Vohu Manô (2). » La première création aurait été spirituelle, probablement dans les Gâthas (3), sûrement dans un fragment isolé de l'Avesta postérieur (4).

Quand il y aurait doute sur ces points de détail, Stave et Lehmann s'extasient, autant que Darmesteter, sur cet admirable idéalisme, sur l'abstraction des idées théologiques, sur la puissance créatrice qu'exige une théologie si idéale et si abstraite !

Et pour la reconnaître il suffit en effet d'analyser les noms des Ameshas Spentas. A côté de Mazda, après lui, mais aussi avec lui, on invoque constamment six personnes, — ce sont déjà des personnes dans les Gâthas, — dont les noms expriment incontestablement la nature abstraite. C'est avant tous *Vohu Manô,* la Bonne pensée; puis *Asha,* la Vérité et la Justice, car les deux idées paraissent corrélatives dans les Gâthas; puis *Khshathra,* le Règne, où Darmesteter n'a guère vu que le bon gouvernement, mais qui doit être aussi et peut-être surtout le Règne de Dieu; *Spenta Armaiti,* la Docilité religieuse; *Haurvatât,* la Santé; *Ameretatât,* l'Immortalité.

A côté de ces hypostases divines, distinctes cependant d'Ormazd, figurent encore çà et là *Sraosha,* la Sainte obéissance, et *Atar*, le Feu, fils d'Ormazd.

En laissant de côté Atar, on voit à quel point une pareille religion porte le sceau d'une conception systématique. Si elle se présentait extérieurement comme une révélation nouvelle, elle a tenu parole. Nous sommes loin des religions naturelles de l'antiquité. Ajoutons seulement un trait : si les Gâthas ne combattent pas expressément les

(1) Yasna, XXXI, 8.

(2) Yasna, XLVII, 3. Généralisé par la tradition théologique du commentaire pehlvi : « après qu'il eut créé Vahûman, tout ce qu'il fit, il le fit en se consultant avec Vahûman ».

(3) Yasna, XXXI, 7 : « Premier il est venu concevant », entendu par le commentaire pehlvi de la création spirituelle.

(4) Frag. Vendidad II, 24 : « Combien de temps dura la sainte création spirituelle ? »

sacrifices sanglants, du moins ces sacrifices ne rentrent nullement dans leur esprit. Ce point est ouvertement reconnu par les éranistes : « le mazdéisme zoroastrique a, depuis les Gâthas, combattu et aboli les sacrifices d'animaux (1) ».

Pour admettre que cette réforme religieuse a été conçue avant Cyrus, il faut accepter : premièrement, le développement de la philosophie avant les Grecs; deuxièmement, l'application de la philosophie à la religion ou la théologie abstraite en Perse au VIIe siècle av. J.-C. Les spéculations de l'Inde nous mettent en garde contre une fin de non-recevoir trop absolue, mais l'Inde est un monde à part, et on ne doit rien admettre de semblable sans de solides raisons.

Or les faits contredisent cette précocité originale. Ce système religieux ne constitue certainement pas la religion des Perses avant Alexandre. Nous le verrons plus loin, mais dès maintenant nous détachons le témoignage d'Hérodote pour donner à ce premier point plus de clarté. Le bonhomme a pu se tromper sur des détails. Il serait bien étrange qu'il se fût mépris sur le caractère même de la religion qu'il a décrite telle que le suggérerait la connaissance générale de l'histoire. Ici tout est limpide, tout est conforme aux présomptions, au temps, au milieu.

Au premier abord on croirait qu'Hérodote attribue aux divinités des Perses un caractère fort spirituel : ils n'ont pas de statues, ni de temples, ni d'autels. Il faut lire jusqu'au bout, et la pensée devient claire : les Perses ne prêtent pas aux dieux une nature semblable à la nôtre, ils ne leur bâtissent donc pas de maisons, ni par suite d'autels permanents. L'anthropomorphisme, et sa conséquence, l'idolâtrie, sont, dans l'ancien monde, le privilège fâcheux des peuples les plus avancés dans la culture et dans les arts. Le culte des Perses n'en est pas moins rattaché à la nature. Ils sacrifient sur les sommets les plus élevés, sans doute pour mieux embrasser le ciel, car « ils nomment Zeus, c'est-à-dire le dieu suprême, tout le cercle du ciel. Or ils sacrifient au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l'eau et aux vents (2) ». Il n'y a pas lieu de juger les Perses plus sévèrement que les Sémites : nous ne voulons point trop presser les paroles d'Hérodote, et nous admettons volontiers qu'il s'agit du maître du ciel, du génie du soleil, etc., et que l'objet de l'adoration n'était point le corps matériel lui-même. Mais qu'Hérodote ait vu juste, c'est ce que prouve sa réflexion sur le culte de la déesse céleste. Ce culte leur est venu, dit-il, des Assyriens, qui la nomment Mylitta, et des Arabes, qui la nomment Alitta; les Perses la nomment

(1) Söderblom, *loc. cit.*, p. 266.

(2) Hér., I, 131 : τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες· θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι.

Mitra. Il faut lire Anahita, car Mitra est un dieu masculin, et les éranistes ne peuvent qu'applaudir ; ils sont en effet d'accord pour reconnaître que le culte d'Anahita a été presque complètement assimilé à celui de la déesse sémitique Nana-Ichtar-Astarté, même dans la forme plastique qui lui a été donnée. D'après Lehmann, c'est même une déesse sémitique (1).

Car les Perses ne pouvaient manquer de verser dans l'idolâtrie. Ils ont représenté, sur les palais de Persépolis, le dieu suprême comme un monarque dont le buste humain jaillit du disque ailé (2). Peu à peu on étendit ces représentations aux autres génies. On en reconnaît plusieurs sur les monnaies des rois indo-scythes ; ce sont bien celles des divinités indiquées par Hérodote : Mâo, le dieu lune ; Vâto, le dieu vent ; Mithra, le dieu soleil (3).

Ce qui concerne le sacrifice est encore plus caractéristique d'une religion naturelle et peu développée. Les braves Perses d'Hérodote ont à cœur de sacrifier largement : Xerxès immole mille bœufs à Athénée Iliade sur les ruines de Troie et les mages font des libations aux héros (4). Ailleurs les mages sacrifient des chevaux blancs (5), et c'est même la coutume des Perses, dans les cas graves, d'ensevelir les gens vivants (6).

Les rites du sacrifice sont des plus simples, et rappellent de loin les coutumes sauvages des Arabes de S. Nil. Il n'y avait pas d'autel, et on n'en éprouvait pas le besoin, puisque rien n'était offert aux dieux. Le rôle de l'autel proprement dit ne s'impose que lorsqu'on brûle une partie de la victime (7). Ici, on cuisait la viande, mais pour la manger. C'est l'antique immolation du bétail pour banqueter en l'honneur des dieux. En conséquence, celui qui offre le sacrifice immole lui-même, mais il prie en même temps pour tous les Perses ; W. R. Smith aurait pu voir là un vestige de l'immolation par clans. Un mage est requis pour chanter une théogonie ou épode, c'est-à-dire non pas les manifestes politico-religieux des Gâthas, mais sans doute une série d'invocations, une litanie, comme on en trouve beaucoup dans l'Avesta.

(1) Il y aurait lieu cependant d'admettre une divinité des eaux purement iranienne, l'immaculée, transformée par le contact du sémitisme.

(2) Lehmann croit savoir que ces représentations n'étaient pas orthodoxes !

(3) Maspero, *Histoire.....*, III, p. 580 s.

(4) Hér., VII, 43.

(5) Hér., VII, 113.

(6) Hér., VII, 114.

(7) Les autels signalés à Nakhsh-i-Roustem, la nécropole de Persépolis, et à Meshed-i-Mourgal, sur l'emplacement de l'ancienne Pasargades (Maspero, *Histoire...*, III, p. 591 s.), sont donc probablement des imitations royales des Grecs ou des Babyloniens.

On semble inviter les dieux à prendre leur part, comme à Babylone, et dans ce but la viande est dressée par morceaux sur de la verdure (1). On attend un peu; et comme ils ne se présentent pas, on emporte le tout (2). Les libations sont exclues avec le reste de cet appareil des Grecs qui avait pour but de justifier l'immolation de la victime, les flûtes, les bandelettes, l'eau versée sur la tête, l'orge qui lui était offerte.

Donc, au temps d'Hérodote, le système religieux de l'Avesta n'avait prévalu, ni à la cour, ni dans le peuple. On est d'ailleurs contraint de renvoyer son éclosion à une époque obscure, sur laquelle les renseignements nous manquent complètement, car il est bien évident que les Grecs n'auraient pas assigné des milliers d'années à Zoroastre si sa réforme avait eu lieu pendant qu'ils entretenaient eux-mêmes avec les Perses des rapports fréquents. On peut affirmer qu'elle ne leur aurait pas échappé, et nous en saurions quelque chose. De plus, quelle cause pouvait décider le grand roi à embrasser une religion nouvelle? N'était-il pas déjà adorateur de Mazda? A-t-il suivi un entraînement général demeuré ignoré des Grecs? Aucun intérêt national ou dynastique n'était en jeu, et d'ordinaire les pouvoirs laissent aux doctrines le temps de faire leurs preuves. Constantin n'a embrassé le christianisme qu'après des persécutions cruelles et on ne place le roi bouddhiste Açoka que cent ans ou plus après la mort du Bouddha. Encore les deux princes ont-ils débuté par des édits de simple tolérance...

Si la réforme n'a pas prévalu sous les Achéménides, si elle ne paraît nulle part, de leur temps, qu'on ait donc le courage de reconnaître que le livre qui la promulgua n'existait pas. C'est ainsi qu'on raisonne dans tous les cas semblables. Une théologie abstraite sous les Perses avant Cyrus est une invraisemblance historique telle, qu'elle ne doit céder qu'à des preuves positives. Ces preuves font absolument défaut.

La réforme qui n'avait aucune raison d'être sous les Achéménides devait entrer plus tard dans le courant normal de l'histoire. Si c'est un truisme de dire qu'elle eut ses causes déterminantes au moment où elle triompha complètement, — à l'avènement des Sassanides, —

(1) Oldenberg, *La Religion du Véda*, trad. par V. Henry, Paris, 1903, p. 26: « L'emplacement du sacrifice est orné d'une jonchée ou d'un coussin d'herbes qui est censé le siège de la divinité : en védique, c'est le *barhis;* dans l'Avesta le *baresman.* »

(2) Strabon atteste de son côté qu'on ne laissait rien aux dieux, car ils ne désiraient que l'âme de la victime; cependant, d'après quelques-uns, on mettait sur le feu une petite partie de l'épiploon (Strabon, XV, III, 13). Cet usage était connu de Catulle; l'Avesta lui-même a conservé des traces de ces sacrifices sanglants dans certaines purifications (Darm., II, p. 254) et après les funérailles (II, p. 154, note 39).

il faudrait peut-être chercher son point de départ dans des circonstances analogues.

Nous avons dit à quel point la conception des Gâthas est systématique; c'est une religion que chacun doit embrasser par raison et qui convient à tous. Mais c'est en même temps une religion intimement nationale, et qui, de fait, n'a jamais franchi les limites de la race iranienne. Elle a des prétentions à l'universalité, comme le Judaïsme, mais elle est, comme lui, et plus encore, parce que beaucoup moins rationnelle, entravée par sa physionomie nationale. La réforme dite de Zoroastre a dû naître d'une renaissance nationale et la propager.

Les Perses ont fait preuve d'une remarquable puissance de résistance passive, et l'œuvre d'Alexandre, l'hellénisation du monde, a rencontré chez eux plus d'obstacles que chez les Égyptiens et même que chez les Syriens. Ils n'ont pas non plus adopté l'Islam sans lui faire subir des modifications profondes. Aussitôt qu'une partie notable du territoire de l'ancienne Perse se fut détachée du royaume des Séleucides, la réaction nationale dut être accompagnée d'une réaction religieuse. C'est à ce moment, mais non avant, qu'a pu se produire le mouvement d'idées qui aboutit au manifeste des Gâthas. Il sortit évidemment de la caste des Mages : il ne nous déplaît pas de mettre à sa tête un grand esprit créateur, mais il a préféré cacher son nom et se couvrir de l'autorité vénérée de Zoroastre. C'était la coutume du temps, le temps du livre d'Hénoch et des Sibylles.

Le point de départ précis est impossible à déterminer. Il est raisonnable de songer au temps de Mithridate le Grand qui, vers 150 avant J.-C., anéantit la puissance grecque dans le territoire persan.

Au premier siècle de notre ère, la réforme ne régnait pas, — l'union du trône et de l'autel ne fut complètement réalisée que sous Ardashir, — mais elle était en voie de succès et probablement depuis longtemps à l'œuvre. Tandis que le tableau d'Hérodote est pour ainsi dire unilatéral, représentant une religion naturelle, analogue à toutes les autres, dans Strabon la religion de l'Avesta a déjà pris sa physionomie, sans avoir tout à fait triomphé.

Les Mages, en effet, étaient influents à la cour des Parthes, puisqu'ils y composaient un des deux grands conseils du roi (1). Ils sont nommés avec les sages, et ce ne sont plus seulement des prêtres, ils sont les dépositaires d'une doctrine morale, tendant à une vie plus parfaite (2). C'est bien le programme des Gâthas.

(1) Strabon, XI, ix, 3 : τὸ μὲν συγγενῶν, τὸ δὲ σοφῶν καὶ μάγων.

(2) Strabon, XV, iii, 1 : Μάγοι οὗτοι μὲν οὖν σεμνοῦ τινός εἰσι βίου ζηλωταί.

Le culte principal est celui du feu, et la description de Strabon pourrait encore s'appliquer trait pour trait aux pyrées modernes, avec la mention du voile placé devant la bouche, et du petit bouquet de tiges, le *baresman*, qui a remplacé la jonchée de verdure. Il est très certain que ce culte du feu est antique, mais n'est-il pas vraisemblable qu'il s'est accentué, comme un usage national, en opposition avec celui des Grecs et des autres Orientaux, étant devenu le culte persan essentiel et caractéristique?

Toutefois l'idolâtrie demeure liée au culte d'Anaïtis (Anahita), et à la déesse sont associées deux parèdres, Omanos et Anadatos (1). Dans Omanos on a voulu voir Vohu Manô. Les noms sont assez semblables. Mais qui reconnaîtrait « la Bonne pensée » dans ce compagnon de l'impure déesse? et d'où vient qu'on porte son idole en procession (2)?

Si Anahita a été empruntée aux Babyloniens, son parèdre ou ses parèdres ne seraient-ils pas celui ou ceux de la déesse syrienne? Philon de Byblos connaissait un dieu chasseur, sans doute Adonis, dont le xoanon était très vénéré et dont l'édicule était porté par des bœufs (3). Parmi les génies de la Perse où l'on chercherait les parèdres d'Anahita, Darmesteter cite Mithra, *Apâm napât*, qui sous le nom de *Bôrj* est, dans la tradition postérieure, le collaborateur d'*Ardvîsûr* (Anahita), et le *Hom* blanc, le Hom d'immortalité, qui pousse dans les eaux d'Ardvîsûr.

Au temps de Strabon on pratique donc encore la religion ancienne, déjà pénétrée d'un esprit nouveau. Si on sacrifie aux anciens dieux, du moins la part du feu (4) était la première.

Vers la même époque, on fait mention d'écrits sacrés attribués à Zoroastre et régulateurs de la foi. Nicolas de Damas (5), né environ 64 av. J.-C., nous montre les Perses éprouvant des remords au moment de brûler Crésus, au souvenir des *Logia* de Zoroastre. Rien ne prouve que l'auteur ait puisé à de bonnes sources, par exemple à Xanthos de Lydie, cette histoire qui paraît légendaire. Mais le terme vaut du moins pour le temps. Ces livres étaient peut-être une

(1) Strabon, XI, viii, 4 : καὶ τὸ τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τῶν συμβώμων θεῶν ἱερὸν ἱδρύσαντο Ὠμανοῦ καὶ Ἀναδάτου, Περσικῶν δαιμόνων. La tradition faisait remonter l'institution des Sacées qu'on y pratiquait soit à des généraux perses, soit à Cyrus lui-même.

(2) Strabon, XV, iii, 16 : ταὐτὰ (les rites mentionnés pour le feu) δ' ἐν τοῖς τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τοῦ Ὠμανοῦ ἱεροῖς νενόμισται· τούτων δὲ καὶ σηκοί εἰσι, καὶ ξόανον τοῦ Ὠμανοῦ πομπεύει.

(3) *Études sur les religions sémitiques*, p. 375 s.

(4) Strabon, XV, iii, 16 : ὅτῳ δ' ἂν θύσωσι θεῷ, πρώτῳ τῷ πυρὶ εὔχονται.

(5) Dans *F. H. G.*, III, p. 409; cf. Dion Chrys., II, 60.

partie de l'Avesta (les Gâthas), et au temps de Pausanias ce sont sans doute eux qu'on lisait dans la liturgie (1).

On ne prête qu'aux riches. Zoroastre était le père des Mages, et le terme de Mages, comme celui de Chaldéens, était devenu synonyme de sorcier. On composa sous le nom de Zoroastre des livres de sorcellerie. Cette pseudonymie pouvait se compliquer de confusion quant au nom du traducteur, et Pline nous dit gravement : « *Hermippus qui de tota arte ea (magia) diligentissime scripsit et vicies centum millia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positis explanavit* (2). »

Un passage sur le culte des serpents, attribué, à tort selon nous (3), à Philon de Byblos, cite Zoroastre le mage à côté du non moins fabuleux Taaut, devenu depuis l'Hermès Trismégiste, et du pseudo-Ostanès. On lui fait dire des choses complètement étrangères à l'esprit de l'Avesta, et en le citant à la lettre : « que le dieu a une tête d'épervier, qu'il est le premier incorruptible, éternel », etc., et peut-être aussi des choses vraiment zoroastriennes, que le dieu est le Père de la bonne législation (*Khshathra*) et de la justice (*Asha*). Tout cela est tiré d'un ouvrage sur les rites perses, et Ostanès en dit autant dans l'Octateuque (4)!

Plutarque (50-120 après J.-C.) a puisé à de meilleures sources que ces fabricants d'apocryphes et on peut reconnaître à peu près sous leur vêtement grec les six Ameshas Spentas (5), quoique, même chez l'auteur grec, l'abstraction ne soit pas aussi quintessenciée : il

(1) Paus., V, xxvii, 3 : ἐπίκλησιν ὅτου δὴ θεῶν ἐπᾴδει βάρβαρα καὶ οὐδαμῶς συνετὰ Ἕλλησιν, ἐπᾴδει δὲ ἐπιλεγόμενος ἐκ βιβλίου.

(2) Pline, *H. N.*, XXX, i. Et c'est sur ce texte qu'on s'appuie pour soutenir l'antiquité de Zoroastre! Hermippus serait Hermippus Callimachius, vers 200 av. J.-C., disciple de Platon. Mais il est fort douteux que cet Hermippus soit l'auteur des livres περὶ μάγων, qu'il faut plutôt attribuer à un Hermippus de Béryte, que Suidas dit avoir été disciple de Philon de Byblos. Ces données sont inconciliables puisque Pline est mort en 79 apr. J.-C., et Philon né d'après Suidas en 42 apr. J.-C.; mais tout concorderait si cet Hermippus avait été le maître de Philon de Byblos et c'est peut-être son ouvrage qui est cité dans le fragment sur les serpents. D'ailleurs Pline lui-même est sceptique et se demande s'il n'y a pas deux Zoroastre. Sur cette question, cf. *F. H. G.*, III, p. 36 s. et p. 54. Preller avait déjà reconnu le vrai Hermippus.

(3) *Études sur les religions sémitiques*, p. 360.

(4) *F. H. G.*, III, p. 572 s.

(5) *De Is. et Osir.*, 47 : καὶ ὁ μὲν (Oromazès) ἓξ θεοὺς ἐποίησε (τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας· τῶν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργόν). Les deux derniers correspondent mal. On a, il est vrai, prétendu que Plutarque avait emprunté ce renseignement à Théopompe, contemporain de Philippe et d'Alexandre, et voilà encore un témoignage vieilli de trois siècles! Mais Théopompe n'est cité qu'après et pour une modalité particulière. Nous reviendrons sur Théopompe à propos de la résurrection.

s'agit de dieux qui ont créé les objets, tandis qu'ils en portent le nom même dans les Gâthas.

Philon d'Alexandrie ne nous paraît pas s'être inspiré des idées des Mages. Si leurs spéculations, qu'il a connues, ont été un excitant pour son esprit, il a cru en tout cas devoir suivre sa propre voie. Ses hypostases sont beaucoup moins personnelles et elles ont moins que celles de Zoroastre le caractère moral. Aurait-il eu le sentiment de cette distinction en qualifiant celles des Mages de vertus, ἀρεταί, tandis que les siennes sont des puissances, δυνάμεις? Il a procédé par une analyse rationnelle de la nature divine, en tenant compte de son rôle dans l'histoire des Hébreux. La puissance royale se rattache au nom de Seigneur, et n'a rien à voir avec le Règne de Zoroastre, au moins s'il s'agit d'un emprunt direct. Comment rapprocher des Ameshas Spentas la puissance législative et la prohibitive? Encore voit-on la puissance législative se diviser en deux : celle qui fait du bien aux bons et celle qui punit les méchants (1).

L'auteur des Gâthas et Philon semblent bien avoir vécu au même temps où tous étaient préoccupés des mêmes problèmes, mais les données premières étaient différentes et chacun y puisait les éléments de ses solutions.

Avec Philon nous sommes revenus à notre point de départ, la question des rapports mutuels du Zoroastrisme et du Judaïsme. D'après ce que nous a montré l'histoire, nous devons le poser à peu près dans ces termes : Quelle a pu être sur le Judaïsme l'influence d'une réforme religieuse qui date environ du IIe siècle av. J.-C.?

Mais il est clair que ce n'est qu'une partie de la question générale : quelle a pu être l'influence de la religion des Perses sur les Juifs? Ce qui ne peut être déterminé que lorsqu'on se sera rendu compte des éléments anciens qui ont été seulement vivifiés par le Zoroastrisme : quelle était la religion des anciens Perses? Hérodote nous a prouvé incontestablement que c'était une religion naturelle, mais cela ne suffit pas à en tracer le tableau. Nous devons maintenant recourir à l'Avesta lui-même, au témoignage des Grecs et aux inscriptions des Achéménides.

II. *L'ancienne religion des Perses.*

Ce n'est point une tâche facile que de faire le départ des éléments anciens et des éléments nouveaux dans les membres dispersés du corps des écritures sacrées.

(1) *De sacrif. Abel et Caïn*, § 131.

Il y a cependant des points de repère.

Les analogies sont fournies soit par l'Inde, soit par les traits communs aux religions anciennes. Après plusieurs flottements, les spécialistes se sont mis d'accord pour reconnaître, dans l'Inde et dans la Perse, des traces d'un état religieux dans lequel les deux peuples étaient unis. L'hypothèse d'un emprunt paraît exclue, d'autant que chaque religion a suivi ensuite une pente toute différente.

On place donc aux origines indo-iraniennes le culte du feu et du Haoma (pour les Hindous *soma*), les dieux Mithra et Verethragna (dieu de la victoire), les nombreuses purifications, le nom du prêtre principal, *zaota*. La balance des bonnes et des mauvaises actions existait dans l'Inde : on y trouve aussi fréquemment la formule : bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes actions (1).

Un contraste bizarre qui n'atteste pas moins une origine commune, c'est que dans l'Inde les *asuras* sont devenus des démons, tandis que les *devas* demeuraient des dieux. En Perse Ahura est le nom du dieu suprême, et les *dâevas* ne sont que de mauvais démons (2).

D'après Lehmann, le feu n'est pas seulement adoré des Iraniens comme feu de sacrifice (Agni des Hindous); ce qu'ils vénèrent c'est l'élément brûlant. Sur les hauts plateaux du nord, patrie présumée de la race, on se défend par le feu contre le froid et les bêtes. Le combat du feu contre le dragon Azhi Dahâka est le mythe fondamental des Iraniens. Darmesteter a même avancé que dans l'Avesta le feu et le dragon sont les véritables héros du combat dont Ormazd et Ahriman ne sont que les titulaires. Cela est exagéré de l'Avesta qui met au premier rang la lutte morale, mais ne serait-ce pas le fond de l'ancien thème?

Un élément plus ancien peut-être, en tout cas plus universellement répandu, de la religion iranienne, c'est l'ensemble des règles de pureté et d'impureté. Affirmer que ces règles elles-mêmes sont empruntées au judaïsme parce qu'une prescription assez semblable à celles du Lévitique est présentée sous une formule de même frappe révélée : « Ahura dit à Zoroastre », serait se méprendre complètement sur le développement des idées religieuses. C'est dans toutes les religions dites primitives qu'on rencontre l'impureté des cadavres et

(1) Geldner, art. *Zoroastrianism* dans *Encyclop. bibl.*

(2) D'après Geldner, *l. l.*, au temps de Zoroastre le peuple était partagé entre le culte de Ahura, favorable à l'agriculture et qui ménageait les animaux domestiques, spécialement la vache, et ceux qui sacrifiaient les vaches aux dâevas. Comme adhérent d'Ahura « le Sage », il combat les dâevas, les réduit au rang de puissances ennemies et leur imagine un chef, le mauvais principe.

de la femme dans certaines situations, des hommes en cas de pollution involontaire et la nécessité de faire disparaître les cheveux et les ongles coupés. Le soin de ne pas souiller les eaux est encore un trait général. La défense d'uriner ou de cracher dans les fleuves, notée par Hérodote (1), figure dans les mêmes termes dans une antique déprécation babylonienne (2), et pourtant il ne serait pas prudent de conclure à un emprunt de part ou d'autre.

La contagion de l'impureté est aussi une idée très répandue et en somme fondée sur la nature. Les Perses ont eu le sentiment très juste de la portée physique de ces prescriptions religieuses en notant que le sec ne souille pas le sec. L'impureté se communique surtout par l'eau.

Cet axiome universel ne fait qu'accuser davantage le caractère exclusivement religieux et très particulier de leur crainte de souiller le feu. Le feu est le grand purificateur. Il n'en est que plus remarquable de voir les mazdéens trembler qu'un oiseau perché sur une branche, qui peut-être servira pour le feu, y laisse tomber un lambeau de chair morte.

Après ces deux critères assez certains, on peut en proposer un troisième d'un usage plus délicat. Puisque la réforme zoroastrienne a pour but la prédominance des idées morales, communique une forte impulsion à la lutte pour le bien, transforme une religion naturelle en religion historique, ne sera-t-il pas raisonnable de considérer comme plus anciens les éléments naturalistes qui figurent dans l'Avesta? Si l'Avesta les a laissés percer dans l'ancienne légende, c'est précisément qu'il avait conscience d'être une réforme. Mahomet et ses premiers disciples aimaient à mettre en contraste avec l'Islam le temps de l'ignorance; Zoroastre n'affecte nulle part une pareille révolution, mais il ne prétend pas non plus transporter dans le passé toutes les idées nouvelles. Le livre des Jubilés entend qu'Abraham ait pratiqué le plus possible la loi de Moïse. L'Avesta ne se scandalise pas que les anciens héros aient offert des sacrifices sanglants. Aussi bien ces traits sont conservés dans des hymnes mythologiques! Dans le *Yasht* à Drvâspa, les ancêtres légendaires offrent cent chevaux, mille bœufs, dix mille moutons. Quand vient le tour de Zarathustra, il « offrait le Haoma, avec le lait, avec le Baresman (petit faisceau de tiges sacrées), la sagesse de la langue, le texte divin, la parole et les actes, les libations et les Paroles droites (3) ». Darmesteter a

(1) Hér., I, 138.
(2) Zimmern, *Ritualtafeln* etc., p. 14, ligne 59.
(3) Yasht, IX, 25.

remarqué finement une autre nuance délicate. Les hommes n'avaient pas besoin de Zoroastre pour sacrifier à Ashi, la Fortune (1), mais c'est après lui seulement qu'on célèbre Cisti, la bonne religion.

Le principe du discernement n'est donc pas contestable. On objecte cependant qu'aucune religion n'est immobile et que ce mouvement ne se produit pas toujours en ligne droite : une superstition grossièrement naturaliste peut s'être greffée sur la doctrine mazdéenne. Il est vrai, mais ce ne serait qu'un détail. La religion de l'Avesta — quoi qu'il en soit de l'intention des auteurs des Gâthas — est en fait un compromis entre la religion naturiste ancienne et des principes nouveaux. Elle a donc dû se développer dans les deux sens, soit par réflexion, soit par une déduction instinctive, et non sans éprouver l'action du milieu ambiant humain. C'est ainsi que les Parsis sont devenus monothéistes, tout en professant la religion de Zoroastre, et sans cesser d'entretenir le feu sacré. Des superstitions plus luxuriantes, une théologie plus raffinée ont pu pousser leurs rameaux côte à côte, mais il est moralement impossible qu'un élément important tout à fait nouveau se soit fait jour dans le sens du naturisme.

Il y a une autre précaution à prendre. Quelquefois une conception religieuse nous est surtout connue sous son aspect philosophique, et nous ne songeons pas qu'elle peut être le fruit d'un raisonnement très rudimentaire, parti de prémisses tout autres. Ainsi pour la préexistence des âmes. Lorsque le Bundahish (II, 10-11) nous raconte qu'avant de créer l'homme, Ahurmazd offrit aux Fravashis (âmes) de rester éternellement dans le monde céleste et spirituel ou de descendre et de prendre un corps dans le monde matériel pour y lutter contre les démons, ce théorème théologique nous apparaît clairement comme la fusion du platonisme et du dualisme. Mais la présupposition nécessaire à la préexistence des âmes, c'est leur union accidentelle avec le corps, et l'opinion des peuples les moins civilisés va dans cette voie encore plus loin que Platon. Pour eux l'âme de l'homme est un esprit qui va et vient. Ils ont donc pu très bien arriver à la notion d'âmes préexistantes ou plutôt de génies distincts, et l'on nous dit que Fravashi signifie précisément « le génie qui nourrit », ou même « la nourriture » (2). Les Fravashis primitives étaient vraisemblablement les esprits des morts, et, tandis que les Gâthas les passent sous silence, on les voit reparaître, dans le Yasht qui leur est consacré, pendant les journées dédiées

(1) Darmesteter, II, p. 501.
(2) *Le Zend Avesta*, II, p. 599.

à leur culte, allant çà et là, de nuit, dans les villages pour demander des sacrifices, de la viande, des vêtements et des prières. Elles ont si peu l'existence individuelle humaine des âmes de Platon, qu'on les invoque comme une seule et même divinité. Les animaux ont leur fravashi, et le ciel, les eaux, la terre, — et Ahuramazda aussi (1)!

Dans le Mazdéisme ces usages peuvent à peine être traités de survivances; c'est plutôt persistance qu'il faudrait dire, et on serait tenté d'affirmer que tout l'ancien matériel subsiste en contact avec un esprit nouveau qui n'a pas toujours réussi à le pénétrer.

Muni de ces indications générales sur la méthode, nous voudrions en venir à des points particuliers. Notre but n'est pas d'embrasser tout le champ de la religion, nous nous restreindrons aux points qui ont été signalés comme offrant une ressemblance avec le judaïsme; tout dépend des idées sur la divinité, les esprits célestes et l'eschatologie.

Les Achéménides n'étaient point monothéistes. Darius, il est vrai, ne nomme que Ahuramazda : « Auramazda est un dieu puissant; c'est lui qui a créé cette terre; lui qui a créé le ciel; lui qui a créé l'homme; lui qui a fait Darius roi » ; mais ces attributs ne dépassent pas en somme ceux de Mardouk. On invoque Ahuramazda comme « le plus grand des dieux », mais « avec tous les dieux » (2). Artaxerxès Mnémon invoque nommément Mithra et Anahata. Il est incontestable que les rois perses ne se soucient pas des énumérations prolixes des monarques assyriens ou babyloniens; on en conclura seulement qu'ils tiennent à rehausser leur dieu, qui était donc un dieu national. C'est de la même façon que Darius se dit avec insistance « Perse, fils de Perse ». Il va d'ailleurs de soi que Ahuramazda, dieu suprême, était un dieu bon.

Existait-il dès cette époque, en face de lui, un dieu mauvais? Darmesteter le concède, et cela semble résulter des témoignages d'Aristote (3) et de Théopompe (4) qui ont connu le nom d'Ahriman, ou Hadès, dérivé d'Añgra Mainyu, l'esprit destructeur ou le dieu mauvais. Pour Geldner et Lehmann, c'en est assez pour prouver l'antériorité de l'Avesta, de la réforme mazdéenne et de cet homme de génie que fut Zoroastre.

Oui, s'il s'agit de deux *principes,* car l'idée devient philosophique;

(1) Yasht, XIII, ou Farvardin Ya'sht.

(2) Darm., III, p. xxv.

(3) Dans Diog. Laer., *proœmium,* 8 : Ἀριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι (les Mages) τῶν Αἰγυπτίων· καὶ δύο κατ' αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα· καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὠρομάσδης, τῷ δὲ Ἅδης καὶ Ἀρειμάνιος.

(4) Dans Plut., *De Is. et Os.*, 47. Nous reviendrons sur ce texte.

mais si c'est le terme d'Aristote (1), un philosophe, ce n'est point celui de Théopompe, qui parle de deux dieux.

Oui, peut-être, si le nom d'Ahriman était déjà connu, car son prototype Añgra Mainyu signifie le mauvais esprit, idée zoroastrienne; mais se fiera-t-on au seul témoignage de Diogène Laërce, et le mauvais esprit doit-il s'entendre nécessairement dans le sens purement spirituel? Les sauvages admettent les esprits et même le grand esprit. D'autre part, nous voyons surgir dans l'Inde une figure qui n'appartient pas au Véda, c'est le tentateur Màra, le Satan bouddhique. Si son identité avec le Mairya de l'Avesta, épithète d'Ahriman tentant Zoroastre, a été prudemment écartée par Darmesteter, Sénart et Oldenberg, il est difficile de ne pas reconnaître aux deux personnages des traits communs. Ahriman, comme Màra, peut être étranger au vieux fond naturaliste, sans être pour cela zoroastrien.

Oui, surtout si l'opposition entre les deux êtres est une lutte morale, la lutte du bien contre le mal, mais c'est ce qu'on ne nous dit pas.

Oui, certainement, « si le triomphe final du bon esprit est un postulat moral de la conscience religieuse », car on verra là avec Geldner « la quintessence de la révélation de Zoroastre ».

Mais l'opposition d'Ormazd et d'Ahriman ne saurait-elle être conçue autrement? Tiamat est l'ennemie de Mardouk à l'origine du monde, et on ne prétendra pas sans doute que ce thème si commun ne puisse se rencontrer sans une conception morale du monde. En fait, le plus ancien renseignement que nous ayons sur cette lutte nous montre les Mages s'acharnant à tuer « les fourmis, les serpents et les autres reptiles et volatiles (2) ». Nous concédons volontiers qu'ils s'en font un devoir de conscience καὶ ἀγώνισμα τοῦτο μέγα ποιεῖνται, mais autre chose est d'introduire le ressort moral dans une action religieuse, autre chose est de prendre pour point de départ l'idée morale elle-même. Le Mage fait son devoir en exterminant des créatures qu'il juge ahrimaniennes à cause de leur nuisance physique ou de leur laideur ou pour un motif superstitieux quelconque. Il contribue physiquement au triomphe de son dieu et cela est une bonne action. Le disciple de Zoroastre fait triompher Ormazd par de bonnes pensées, de bonnes paroles, de bonnes actions et, conformément à la tradition, une de ces

(1) A supposer que Diogène Laërce ait exactement reproduit ses termes, et on sait s'il est suspect! Il me paraît impossible de concilier son texte avec le texte authentique d'Aristote où il range les Mages parmi ceux qui admettent un premier principe bon générateur : τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι (*Metaph.*, XIII, IV, 4, éd. Didot).

(2) Hér., I, 140.

bonnes actions est de tuer les petites bêtes. L'Avesta porte encore des traces de la conception ancienne. Un des plus grands héros de la lumière, c'est Sirius; mais il est vaincu honteusement tant qu'on ne lui a pas offert le sacrifice qu'il demande. Les hommes ont le pouvoir d'assurer la victoire des dieux bons par le sacrifice. Or cette idée est en elle-même purement religieuse. Il semble donc bien que l'opposition entre Ormazd et Ahriman ait été d'abord une opposition religieuse entre deux dieux, et rien n'empêche de constater son existence dans une religion naturiste; elle est devenue ensuite une opposition morale entre deux principes, et c'est le résultat de la réforme zoroastrienne.

Toute la vie des Babyloniens était une lutte contre les esprits mauvais et leur prière un recours aux dieux bons pour écarter les démons. Mais ils n'avaient pas donné à ce monde du mal un chef incontesté. Zimmern a pensé que Nergal, roi des enfers, avait pu influencer le type d'Ahriman (1). Les Grecs aussi, faute de mieux, ont assimilé Ahriman à Hadès; c'était leur dieu le plus sombre.

Ahriman, en effet, est le dieu des ténèbres et le chef du monde infernal, et, de même que Nergal n'est devenu roi des enfers que par son mariage avec leur reine, dans les Gâthas l'enfer est le monde de la Druj, démon nettement féminin. Toutefois les spéculations de l'Avesta sur l'enfer sont toujours mêlées aux idées de la réforme d'après laquelle le mort est jugé selon sa propre religion. Il serait injuste de méconnaître une certaine originalité à la religion des Mages. Ahriman n'est pas un dieu spécialisé comme Nergal (2), il est l'ennemi et installe ses propres créations dans le domaine d'Ormazd. Même sous ces traits il ne nous paraît pas incompatible avec une religion naturiste. Il est le ténébreux, parce qu'Ahura est le brillant. Et si on a réussi à déterminer d'assez près les traits d'Ahura Mazda comme dieu de la nature (3), il est aisé d'admettre qu'il fut son contraste naturel avant d'être son ennemi dans le bien, selon l'étonnante formule : « Je proclamerai les deux Esprits premiers, desquels celui qui est le Bon dit à l'Esprit destructeur : « Non, ni nos pensées, nos enseignements, nos intelligences ; ni

(1) *Die Keilinschriften und das A. T.*, 3e éd., p. 464, note 1.

(2) Noter cependant un fragment de l'Avesta qui nomme l'enfer le *var* ou l'enceinte d'Añgra Mainyu (Darm., III, p. 157).

(3) « C'est comme ancien dieu du ciel qu'il a pour corps et lieu la Lumière infinie, ce que les anciens Perses exprimaient en appelant Zeus, c'est-à-dire Auramazda, la voûte entière du ciel; qu'il a pour fils Atar, le Feu; qu'il fait couple avec la lumière solaire, Mithra: qu'il a pour œil le Soleil; pour épouses les Eaux et aussi Spenta-Ârmaiti, la Terre, en souvenir du vieil hymen cosmogonique de la Terre et du Ciel » (Darm., I, p. 22 s. où se trouvent les références).

« nos vœux, nos paroles et nos actes ; ni nos religions ni nos âmes ne « sont d'accord (1). »

Nous avons déjà parlé des Ameshas Spentas, les Immortels bienfaisants. Comme personnalités morales, « c'est un produit authentique de la conception de Zoroastre (2) », c'est-à-dire de la réforme. Ce sont déjà des personnes, mais non point précisément les grands archanges que l'on imagine ; ce sont plutôt les conditions et les avantages du règne d'Ormazd, devenus en quelque sorte ses agents. On peut cependant se demander si l'idée morale ne s'est pas greffée sur des créations naturistes, en d'autres termes si les Ameshas Spentas ne sont pas d'anciens génies. Cela est certain pour Spenta-Armaiti qui représente la terre dans son union avec Ormazd, le ciel. Cela est tout à fait probable aussi pour les autres, car chacun d'eux a dans la nature une attribution particulière. Vohu Manô, le principal, est le génie des troupeaux, et à ce titre il devait être déjà au premier rang dans la vénération d'un peuple nomade. Asha est en relation avec le feu, Khshathra avec les métaux, Haurvatât avec les eaux, Ameratât avec les plantes. Dans plusieurs cas l'appropriation est assez frappante. On a vu chez plusieurs peuples anciens une relation entre la santé et les eaux, l'immortalité et les plantes, d'où les eaux et l'arbre de vie. Les métaux, par les armes, donnent l'empire. Il se pourrait à la rigueur que l'on eût distribué artificiellement les différents règnes entre les Ameshas Spentas. Mais l'ensemble des analogies conduirait plutôt à l'hypothèse contraire d'un rôle nouveau attribué à d'anciens génies. Au surplus, il importe peu à notre point de vue particulier. Encore moins que les Ameshas Spentas, ces génies primitifs n'ont chance de ressembler aux chefs de la milice céleste, tels que les Juifs les ont connus.

(*A suivre.*)

Jérusalem, août 1903.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) Yasna, XLV, 2, *Gâtha ushtavaiti*, 3. On peut même vraisemblablement faire remonter le type d'Ahriman à la période indo-éranienne. Chez les Hindous, Rudra n'est pas non plus sans analogies avec Nergal, l'époux de la reine des enfers. Il est très curieux que sa femme Rudrânî ait beaucoup plus d'importance que les autres déesses. Sa demeure est au nord dans la montagne, tandis que les autres dieux habitent à l'Orient. « Son escorte habituelle, ce sont ses bandes, qui se ruent sur les hommes et les bestiaux, semant sur son ordre la maladie et la mort... par lui, le monde des puissances cruelles, confiné d'ordinaire dans la sphère des démons inférieurs, s'élève jusqu'à celle des grandes divinités. Par les précautions que les sacrifiants se voient obligés de prendre contre les atteintes du dieu redoutable, le culte de Rudra ressemble tout à fait à celui des esprits malins et à celui des morts » (Oldenberg, *La religion du Véda*, p. 181 ss., 184, 240).

(2) Geldner, art. *Zoroastrianism* dans *Encyclopædia bibl.*

MÉLANGES

I

LES MURS DE JÉRUSALEM D'APRÈS NÉHÉMIE

NOTES DE CRITIQUE TEXTUELLE.

Le livre de Néhémie a décrit les remparts antiques de Jérusalem restaurés par les premiers captifs revenus de Babylone. On y voit d'abord le tracé général de l'enceinte et l'état lamentable où elle se trouvait réduite depuis le passage des Assyriens (**2** 12-15); puis le détail minuticux de la reconstruction (**3** 1-32) et la dédicace finale (**12** 30-40). Cet exposé systématique est d'autant plus précieux pour la topographie de la Ville sainte, d'autant plus goûté aussi, qu'on sait la rareté et le laconisme ordinaires de tels renseignements dans la Bible.

Or malgré tant d'apparente précision le récit de Néhémie est devenu la base des restaurations les plus divergentes, suivant qu'elles ont pour auteurs des exégètes ou des topographes (1); aussi bien il suffit d'aborder la lecture de ces passages pour y rencontrer une obscurité profonde et voir surgir des difficultés inattendues qui relèvent tantôt de la critique, tantôt de l'archéologie et de la connaissance des lieux.

Les faits sont connus. Néhémie, arrivé depuis peu à Jérusalem, en sort secrètement une nuit pour faire le tour des murailles et examiner leur état. On organise la restauration et malgré de sérieux obstacles

(1) La plus sérieuse restauration topographique est celle de M. le Dr Schick, *ZDPV.* XIV (1891), pp. 41-62, avec un plan développé où sont reportées, verset par verset, les indications du texte. On se rend compte au premier coup d'œil de l'inégalité et de l'enchevêtrement des sections, sans parler de l'arbitraire qui a rendu possible cette répartition. M. Ryssel, en rééditant le *Kurzgef. exeg. Handbuch*, XVII, *Esra*, etc., de Bertheau, ne consacre pas moins de 72 pages aux trente-deux premiers versets du chap. 3 de Néhém. C'est l'étude exégétique la plus développée : il y est tenu compte à peu près de toutes les données fournies jusqu'alors (1887) par les recherches sur le terrain : mais les matériaux sont mis au service d'une critique imparfaite du texte et le résultat final de cette longue enquête est aussi peu précis que peu solidement fondé. Il serait évidemment oiseux de dresser ici une bibliographie même ébauchée du sujet ou de passer en revue dans les lignes suivantes, à propos de chaque détail, toutes les explications proposées et impossibles à défendre. Les derniers commentaires critiques sont ceux de Siegfried (cf. *RB.* 1902, p. 287 ss.) en 1901, et de Bertholet en 1902 (*ibid.*, p. 482 s.). Voir aussi l'édition du texte par Guthe et Batten en 1901 dans la Bible polychrome de P. Haupt (cf. *RB.* 1901, p. 623 ss.).

elle sera menée à bonne fin. Le travail, réparti en sections, est accompli simultanément par des groupes d'ouvriers placés sous l'autorité d'un chef et appartenant à la même corporation ou issus de la même localité. Une dédicace solennelle couronne les travaux; pour consacrer chacune des sections, deux chœurs liturgiques partis d'un point commun suivent en sens inverse le pourtour entier du rempart et se rencontrent pour pénétrer dans le Temple.

L'obscurité a des causes multiples. Dans la reconnaissance nocturne le point de départ est difficile à localiser, plusieurs repères sont mal définis; l'énumération des chantiers qui s'échelonnent sur le pourtour de l'enceinte en reconstruction n'est pas toujours accompagnée des indications nécessaires pour fixer leur place dans la ligne du rempart; plus d'une fois enfin le sens même de ces indications nous échappe. Quant aux difficultés, elles sont fameuses par le tourment qu'elles ont créé aux interprètes; elles peuvent se résumer ainsi : 1° le texte original est d'une incorrection évidente en maint passage (1); 2° les LXX représentent un texte sensiblement plus abrégé que le texte massorétique; 3° les Versions diffèrent entre elles d'une façon notable dans l'ordre du récit et l'interprétation des noms; 4° — pour ne toucher ici qu'un point du problème local, — sur 44 (ou 42) sections de constructeurs, 17 travaillent entre l'angle sud-est du Temple et le milieu à peu près de sa muraille septentrionale, ce qui représente environ 1/6 de l'étendue totale. Parmi les 27 autres chantiers, 12 seulement sont délimités (2) et on en voit un (v. 13), dont rien n'atteste l'importance particulière, refaire à lui seul mille coudées de muraille après avoir restauré encore une porte : soit à peu près 1/5 de la besogne à répartir entre 27.

Tout essai de restauration est donc subordonné, on le voit, à un examen préalable intrinsèque du texte. Sans entrer ici dans une collation complète dont les éléments me font défaut et dont le détail n'ajouterait aucun résultat intéressant au point de vue spécial de cette étude, il suffira de confronter le texte hébreu reçu avec les principaux témoins des Versions anciennes.

(1) Quelques exemples au hasard : un sujet pluriel est suivi d'un verbe au sing., 3 11, 13, 23, 30, ou vice versâ 3 15, ויעמודו; un suffixe pluriel est rapporté à un sujet sing. ou l'inverse, v. 8, 10, 12, 23; des membres de phrase sont juxtaposés sans liaison syntactique, v. 25-26; l'orthographe même est vicieuse, v. 13, השפות, 30, בידה שני, 31, אחרי, etc.

(2) Néh. 3, v. 1, la porte probatique; v. 3, la porte des poissons; v. 6, la porte du quartier neuf; v. 8, la muraille *de la place;* v. 10, un prêtre devant sa maison; v. 11, la tour des fours; v. 13, la porte de la vallée et mille coudées de mur; v. 14, la porte sterquiline; v. 15, la porte de la fontaine et Siloé; v. 16, à l'orient d'Ophel; v. 17, près du palais; v. 19, vers l'angle sud-est du temple.

Le problème de critique littéraire peut être laissé complètement de côté, ainsi que la détermination topographique, pour le moment du moins, car elle exigerait de trop longs développements à elle seule. Les éclaircissements sur le texte seront restreints au strict nécessaire et aux seules données relatives à la localisation. Ce sera le fait de ceux qui écriront plus tard un commentaire détaillé et précis, de se préoccuper plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici du rapport entre les listes dont nous allons avoir à nous occuper et celles d'Esdras ou du premier livre des Paralipomènes; il faudra examiner de plus près les homonymes tels que בני, בוי, בנוי (cf. בגוי 7 7) et la portée même de certains noms, כל־חזה par exemple ou הַלּוֹחֵשׁ dont le sens « murmurateur d'incantations » mérite de fixer l'attention.

Dans les notes qui suivent TM. = texte massorétique, éd. Ginsburg (Londres, 1894); cf. Baer-Delitzsch (Leipzig, 1882). G = LXX, 2e éd. de Swete (1896); *Syr.* = Pesitta (éd. dominicaine de Mossoul); *Luc.* = recension dite de Lucien, éd. Lagarde (1883). Les signes '.....' et [.....] indiquent le premier une modification, le second un retranchement au texte massorétique.

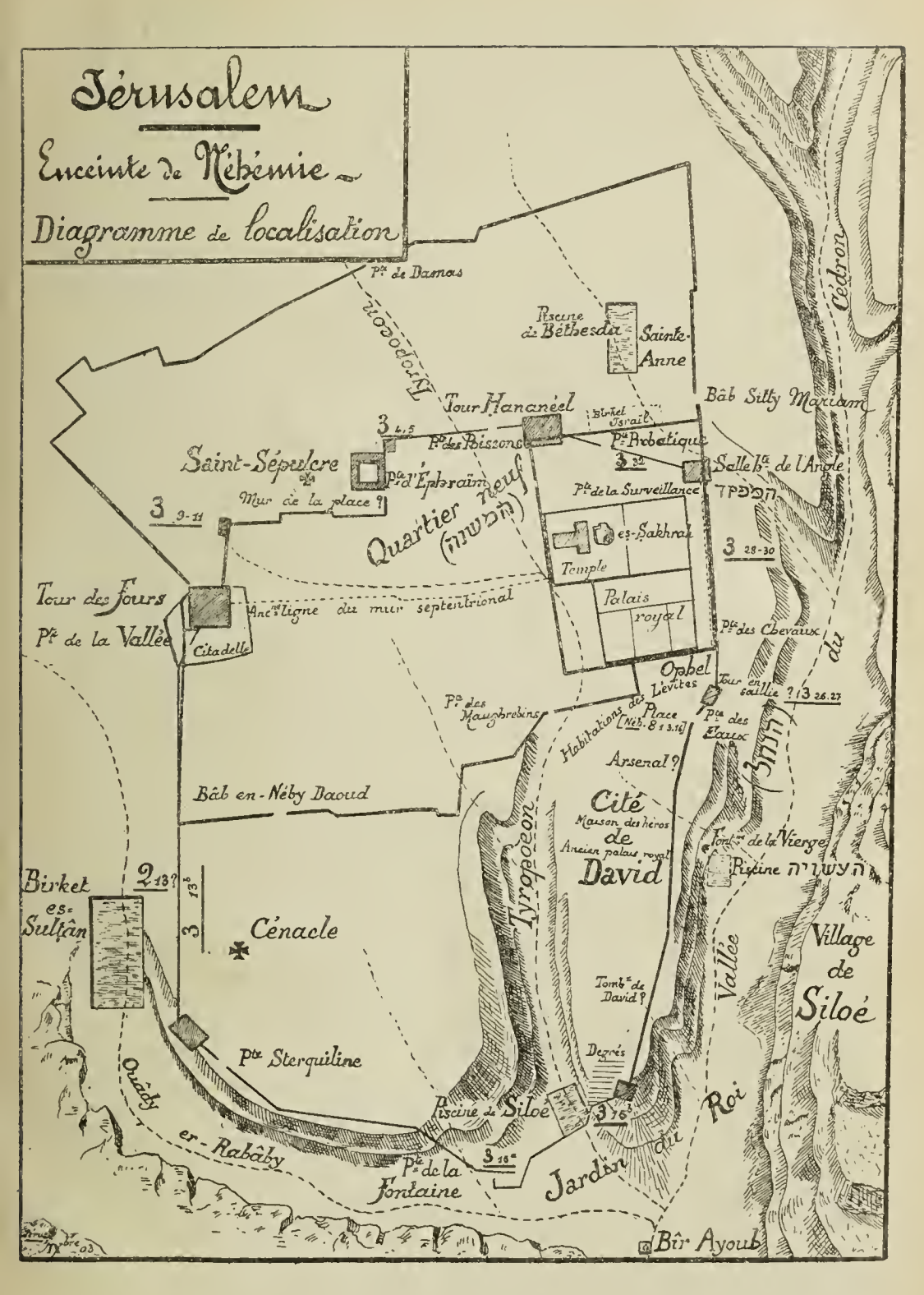
Néh. 2 12-15.

12 Or je me levai durant la nuit et quelques hommes seulement avec moi; je n'avais indiqué à personne ce que mon Dieu m'avait mis au cœur de faire pour Jérusalem; et il n'y avait avec moi aucun animal, si ce n'est la monture sur laquelle je chevauchais. 13 Je sortis alors par la porte de la vallée pendant la nuit et [je passai] devant la fontaine du Dragon, puis à la porte sterquiline, et je considérai attentivement les murs de Jérusalem qui étaient en ruines et ses portes qui avaient été consumées par le feu. 14 Et je passai à la porte de la fontaine, puis à la piscine du roi et il n'y avait pas de

12. — לירושלם: G, *Arm.* μετὰ τοῦ Ἰσραήλ = לישראל; *Luc.* τῇ Ἱερουσαλὴμ καὶ μετὰ τοῦ Ἰσραήλ, leçon harmonisée, qui se retrouve dans les *Codd.* 93 et 108; cf. Field, *Origenis hexapla... in locum.*

13. — שער הגיא לילה; B ἐν πύλῃ τοῦ γωληλά, om. νυκτός, caché probablement dans γωληλά = גיא לילה; dans א après γωληλά, une main postérieure a inséré νυκτός, qu'une autre a raturé; *Luc. Cod.* 108 τῆς γωληλα; *Arm.* « par la porte du ravin, Հեղեղատին », om. « la nuit »; *Syr.* « la porte du torrent, ܕܚܠܐ, la nuit ». — עין התנין; G πηγῆς τῶν συκῶν = תאנין; *Luc.* π. τοῦ δράκοντος; *Arm.* « la terre des figuiers », cf. *Cod.* 93, γῆς (abr. de πη]γῆς?) τοῦ δράκοντος; *Syr.* « la source de ܬܠܠܐ = ܬܚܢܐ? » — ש״ האשפות: G, *Luc.* π. τῆς κοπρίας; *Arm.* « la porte des sources ».

14. — ש״ העין; G π. τοῦ Αιν; *Luc. Codd.* 93, 108, 121, *Arm.* « de la fontaine »; *Syr.* « du torrent ».


Jérusalem
Enceinte de Néhémie
Diagramme de localisation
Pte de Damas
Tyropoeon
Piscine de Béthesda
Sainte-Anne
Tour Hananéel
Birket Israël
Bâb Sitty Mariam
Cédron
3 4,5
Pte des Poissons
Pte Probatique
Saint-Sépulcre
Pte d'Éphraïm
3 32
Salle hte de l'Angle
Pte de la Surveillance
Mur de la place ?
3 9-11
Quartier neuf
(המשנה)
es-Sakhrah
Temple
3 28-30
Tour des Fours
Pte de la Vallée
Citadelle
Anc. ligne du mur septentrional
Palais royal
Pte des Chevaux
Ophel
Tour en saillie ? 3 26.27
Pte des Maughrebins
Habitations des Lévites
Place [Néh. 8 1 3.16]
Pte des Eaux
Arsenal ?
Bâb en-Néby Daoud
Cité de David
Maison des héros
Ancien palais royal
Fontne de la Vierge
Piscine
Birket es-Sulṭân
2 13?
3 13b
Cénacle
Tyropoeon
Village de Siloé
Vallée du Roi
Tombe de David ?
Degrés
Pte Sterquiline
Ouâdy er-Rabâby
Piscine de Siloé
3 16b
3 16a
Pte de la Fontaine
Jardin du Roi
Bîr Ayoub

place où ma monture pût traverser sous moi. 15 Je montai ensuite par le torrent pendant la nuit et j'observai le mur avec attention; [...] je revins à la porte de la vallée et je rentrai.

15. — עלה בנחל; G ἀναβαίνων — aj. ἐν τῷ τείχει — χειμάῤῥου; *Arm.* it.; *Luc.* ἀνέβαινον διὰ τοῦ χειμάῤῥου. — Om. ואשוב, avant ואבוא, avec G, *Arm.*, *Luc.*; *Syr.* « Je montai à la porte du torrent et je revins ».

NOTES EXÉGÉTIQUES.

12. — בהמה est évidemment pris ici dans le sens restreint de *bête de somme*, cheval, mulet ou âne (*Siegf. Berthol.*). La présence de cette monture unique est notée en vue de rendre plus manifeste l'encombrement des ruines sur un certain point du parcours, puisque même un seul animal ne peut passer avec son cavalier.

13. — L'incertitude du texte commence avec la description; il semble pourtant que malgré les divergences des témoins la « porte de la vallée » ouvre le circuit qu'elle fermera au v. 15 et qui doit avoir compris le périmètre entier de l'enceinte. לילה qui figure déjà au v. préc. est ici un pléonasme; on peut à la rigueur le concevoir, mais il inspire des doutes si l'on observe que la phrase, continuée par ואל *et vers*, exigerait un nouveau verbe de mouvement autre que אצאה au début du v., si l'on remarque surtout l'interprétation de ce mot par les *Verss.* Γωληλα fait penser à l'araméen גללא, ܓܠܠܐ *lieu arrosé*, que l'on ne serait pas étonné de rencontrer dans Néhém.; cf. l'hébreu גל *fontaine* (? Cant. 4 12), mais גלים *vagues*. גיא doit cependant être conservé à cause de sa réapparition au v. 15 où toutes les *Verss.* l'appuient. — אל פני, en face, à l'orient; *Ryssel :* dans la direction. — תנין demeure très obscur; le rapprochement tenté avec דחלת de Rogel I Rois 1 9, ou les hypothèses qui s'offrent de modifier la lecture, sont trop peu fondés; תנין étant l'appellation spécifique des grands monstres marins, on s'explique mal sa présence ici. Malgré l'intérêt d'une désignation, que d'aucuns considéreront comme un vieux souvenir mythologique, la leçon des G, תאנים *des figuiers*, serait fort séduisante.

— אשפת ne désigne pas nécessairement les immondices au sens strict, de telle sorte qu'une porte soit ainsi désignée parce qu'elle est à l'issue d'un égout (Stade, *Gesch. J. V.*, II, 165); le terme s'applique au contraire à ces monceaux de débris et de détritus de toute nature qu'on peut voir à l'entrée de tout village en Palestine ou en avant de certaines portes dans les villes, selon que les conditions du sol ou la commodité du transport le permettent. Des réunions se tiennent sur ces amas de balayures; les pauvres s'y établissent volontiers et y recueillent avec soin tout ce qui peut être encore de quelque utilité : lambeaux d'étoffe, restes de charbon ou de bois, etc.; cf. I Sam. 2 8. C'est une fine observation de Rob. Smith (*Relig. of the Semites*, p. 377, note 2), reprise par von Gall (*Altisr. Kultstätten*, p. 72 ss.), que תפת, le fameux sanctuaire idolâtrique de la vallée de Hinnom, peut se rattacher à la même racine que אשפת. Le terme hébreu rapproché de l'arabe أَتْفِيَة et du syr. ܬܦܬ *trépied*, désignerait assez bien un foyer, s'accordant ainsi avec le sens adopté plus haut pour אשפת *cendres*, résidu d'un foyer. Le rapprochement serait à coup sûr de nature à éclairer sur la situation de cette porte : mais il est vraisemblable que, dès le temps de Néhémie, אשפת (pour שִׁפְת = תפת) était devenu un terme commun dont on ne percevait plus la relation avec les vieux cultes barbares de Moloch (cf. II Rois 23 10). En tout cas les LXX n'en auraient plus eu aucun souvenir. Mais tout ce raisonnement est plus ingénieux que solide. — ושבר *considérant avec attention* et non שֹׁבֵר *brisant*, qui a

exercé la sagacité des glossateurs mais ne fournit dans le cas aucun sens possible, bien qu'il soit attesté par quelques représentants de la Massore et par le συντρίῶν des G. — המ פרוצים, le *mem* non fermé ne serait qu'une vétille massorétique; mais l'emploi du prédicat au masc. après le sujet חומות au fém. est anormal. Le rapprochement avec **1** 3 suggérerait, sans cette anomalie, de lire הַמְפֻרָצִים au part. *pu'al;* il est vrai qu'alors l'art. n'aurait pas de raison d'être. הם מפרצים (Ryssel) est assez peu satisfaisant, même en rapportant הם aux dévastateurs assyriens. La leçon de G (τεῖχος au sing.) ὁ αὐτοὶ καθαιροῦσιν = פֹּרְצִים, paraît embarrassée et moins en situation que *Luc.* τεῖχεσιν... τοῖς κατεσπασμένοις. Peut-être אשר a-t-il été introduit après coup pour éclaircir l'emploi de l'art. comme *pron. relatif* dans המפרצים, cf. Gesen.-Kautzsch, éd. 25, § 138, 3 b, ou bien est-ce une formule araméenne analogue à Esd. **6** 15, où le pron. absolu est employé après le relatif, די־הוא (*Bertholet*)? Quelle que soit la leçon exacte, le sens est assez établi pour autant que nous avons à le considérer au point de vue d'une reconstruction ultérieure des murs. Néhémie constate que le mur est percé de brèches et que les portes ont été détruites. Siegfried semble avoir forcé la nuance en traduisant : je considérai avec soin les murs... *là* où ils avaient été ébréchés, etc. A propos des portes dévorées par le feu on emploie le verbe נִצְּתוּ dans **1** 3, mais אֻכְּלוּ reparaît comme ici dans **2** 3 pour la même formule.

14. — ברכת המולך doit être une désignation abrégée du même endroit que **3** 15 : ברכת השלה לגן המולך; mais il est très douteux (contre *Siegfr.* et *Ryssel*) que ce soit la Σολομῶνος κολυμβήθρα de Josèphe, *Guerre,* V **4** 2. C'est à partir de là que l'encombrement des ruines apparemment ne permet plus de chevaucher.

15. — אהי עלה, le part. prés. avec un verbe auxiliaire, pour indiquer la prolongation de la montée pénible par le torrent durant la nuit (Ges., éd. 25, § **116** 5, Anm. 2). — נחל ne peut s'appliquer à Jérusalem qu'à la vallée orientale, la seule où coule parfois un filet d'eau pendant les pluies d'hiver. — ואשוב ואביא de TM. pourrait à la rigueur signifier : « je changeai de direction et je revins » (*Ryss.*); c'est le sens constant de שוב dans la description d'un parcours, Jos. **19** 12, 27, 29; les exemples d'une construction analogue, Gen. **26** 18, II Rois **1** 13, exigent ici le sens « je recommençai, je vins = je vins de nouveau » (Ges., § **120** 2). Le résultat demeure d'ailleurs le même, car il paraît certain (contre *Bertholet*) que Néh. fait le tour complet des murs et ne retourne point sur ses pas quand il a gravi le torrent pour regagner la porte de la vallée. Il semble au surplus que אשוב s'est glissé après coup dans TM.

Néh. 3 1-32.

1 Or Éliašib le grand prêtre se leva et ses frères les prêtres et ils construisirent la porte probatique : ils 'en érigèrent les charpentes', fixèrent ses battants, 'ses verrous et ses gonds' et [ils construisirent] jusqu'à la tour [...] Ḥananéel. 2 Et à côté de lui construisirent les

1. — Lire קרוהו d'après vv. 3, 6, 13 etc.; *Syr.* om.; — TM. קדשוהו *ils la consacrèrent;* ἡγίασαν, omet le suff.; — aj. מנעולו וברוחיו d'après vv. 3, 6, 13, etc.; — TM. המאה קדשוהו עד מגדל *Hamméah ils la consacrèrent jusqu'à la tour; Arm.* om.; B καὶ ἕως πύργου τῶν ἑκατόν (*Luc.* τοῦ κυρίου); *Vg. usque ad turrim centum cubitorum...*, glose המאה.

2. — G καὶ ἐπὶ χεῖρας om. suff.; *Luc.* κ. ἐχόμενα αὐτοῦ; *Arm.* om. ו *et; Syr.* om. TM. et

gens de Jéricho; et à 'leur' suite construisit Zakkour fils d'Amri. 3 Et les gens de Hasnaa construisirent la porte des poissons; ils en érigèrent les charpentes, fixèrent ses battants, ses verrous et ses gonds. 4 Et à leur suite répara [...?] Sadoq fils de Ba'ana. 5 Et à 'sa' suite les Téqoites réparèrent, mais leurs nobles ne voulurent pas courber la nuque au service de leurs princes. 6 Quant à la porte du 'quartier neuf', Joiada fils de Phaséaḥ et Mešoullam fils de Besodia la réparèrent; ils en érigèrent les charpentes, fixèrent ses battants, ses verrous et ses gonds. 7 Et à leur suite [...] les gens de Gabaon et de Maspha 'travaillèrent aux réparations aux frais' du pacha d'au delà du fleuve. 8 Et à 'leur' suite [...] répara Ananias d'entre les parfumeurs et ils *réparèrent* [?] Jérusalem jusqu'à la muraille 'de la place'. 9 Et à leur suite répara Rephaia [...] prince de la moitié du district de Jérusalem. 10 Et à 'sa' suite Iedaia fils de Ḥaromaph répara [...] en face de sa maison; et à sa suite travailla aux réparations Ḥaṭṭouš fils

lit *et jusqu'au bord* ܥܕܡܐ = ועד יד; — בנו, G υἱῶν, *Arm.* it., *Luc.* et *Syr.* om.; — ועל ידם conjecture crit. d'après v. 4, TM. ועל ידו *et à* sa *suite;* G κ. ἐπὶ χεῖρας, om. suff.; *Arm. et à eôlé*, om. suff.; *Syr.* ܥܠ ܐܝܕܗ ܕܢܦܚ.

4. — TM. *répara Merémoth fils d'Ouriah fils d'Haqqos et à leur suite répara Mesoullam fils de Bérékiah, fils de Mešézabeet, et à leur suite répara Sadoq fils de Baana.* 5 *Et à leur suite...; Arm.* om. $4^{a}\alpha$; G^{B} καὶ ἐπὶ χεῖρα (χεῖρας A et ℵ en partie du moins, voy. Swete) αὐτῶν; B om. $4^{a}\beta$; A ℵ *Luc.* Μοσολαμ υἱὸς Βαραχιου (*Syr.* ܩܝܢܢܐ *Kenanâ*) υἱοῦ Μασεζεβηα (A, Μασεζειηλ ℵ, Μασσιζαβελ *Luc.*, ܡܫܙܒܐܝܠ *Meskel Syr.*); 4^{b} est attesté par tous les témoins et doit être conservé malgré l'anomalie de על ידם qui suit.

5. — TM. ועל ידם, suivi par les *Verss.* Lire על ידו.

6. — Lire המושנה avec *Syr.* ܝܫܢܐ; TM. הישנה *la vieille;* G Ισανα, Αισανα, Ιασαναι, etc., *cod.* 108 en marg. τῆς παλαιᾶς; *Arm.* it.; cf. 12 39.

7. — TM. *répara* (ההזיק au sing.) *Melatia le Gabaonite et Jadon le Méronothite* (?) (*gens de Gabaon et de Maspha*); om. $7^{a}\alpha$ avec G et *Arm.* qui omettent également $7^{a}\beta$ et 7^{b}, mais qui en ont conservé quelque trace dans leur plur. ἐκράτησαν, au commencement du v. suiv.; *Luc.* et *Syr.* suivent à peine TM. dans $7^{a}\alpha$, mais la fin du v. — peut-être artificielle déjà dans *Luc.* ἄνδρες τῆς Γαβαωνει καὶ τῆς Μασφα, ἕως τοῦ θρόνου τοῦ ἄρχοντος τοῦ πέραν τοῦ Ενναα — est glosée par *Syr... ils firent le trône du prince d'au delà du fleuve;* — lire ההזיקו avec G et *Arm.* au début du v.

8. — Lire ועל ידם avec G^{B}, *Luc.* (ἐχόμενα αὐτῶν), *Arm.;* TM. ועל ידו *et à sa suite;* — TM. *Ouziel fils de Ḥarhaïah, orfèvres* (sic), *et à sa suite*, omis avec G et *Arm.; Luc.* Οζιηλ υἱὸς Βαραχίου πυρωτῶν; *Syr. Oziel fils de* ܥܕܝܐ *Ḥadaiah...;* — הרקחים, τοῦ Ἰωακείμ B, τ. Ρωκεειμ A, Հոսկեիմ *Arm.* (= Ρωσηκεειμ), τῶν μυρεψῶν *Luc.* et *Codd.* 93, 108, ܡܪܩܚܐ *Syr.;* — ἐγκατέλιπον G, *Syr.*, *Vg.*, *Arm.;* ἔθηκαν *Luc.* et *Codd.* 93, 108. — TM. החומה הרחבה, *la muraille large.* G ἕως τείχους (*Luc.* aj. τοῦ) τοῦ πλατέως; *Arm.* Հրապարակաց = τῆς πλατείας, leçon beaucoup plus correcte et plus vraisemblable qui se rencontre d'ailleurs avec *Vg. usque ad murum plateae lalioris.*

9. — TM. בן חור *fils de Ḥour;* om. avec G et *Arm.; Luc.* aj. υἱὸς Σαβανίου avant υἱοῦ Σουρ.

10. — Lire על ידו avec *Luc.*, *Vg.* et *Arm.;* TM. ועל ידם *et à* leur *suite.* — נגד om. ו avec ℵ et *Luc.;* TM. ונגד *et devant;* השבניה, G Ασβαναμ, Ασβανια, etc.; *Arm. Sabaniah; Luc.* Σαβανιοὺ (cf. v. 9).

de Ḫašabniah. 11 Malkia fils de Ḫarim et Ḫaššoub fils de Paḫat Moab (?) 'réparèrent' la section suivante [...] 'jusqu'à' la tour des fours. 12 Et à 'leur' suite répara Šalloum fils d'Halloḫeš, prince de la moitié du district de Jérusalem, lui et ses 'fils'. 13 Quant à la porte de la vallée, Ḫanoun et les gens de Zanoaḫ la 'réparèrent'; ils la construisirent, fixèrent ses battants, ses verrous et ses gonds et [firent] mille coudées dans la muraille jusqu'à la porte 'sterquiline'. 14 Et Malkia fils de Rékab prince du district de Beth-Hakkarem répara la porte sterquiline 'avec ses fils'; ils la 'construisirent, en fixèrent' les battants, les verrous et les gonds. 15ᵃ (TM. : Et Šalloun fils de Kol-ḫozeh, prince du district de Maspha, répara la porte de la fontaine; il l'érigea, *la couvrit,* en fixa les battants, les verrous et les gonds;) 15ᵇ et le mur de la piscine de 'Siloé dans' le jardin du roi, et jusqu'aux degrés descendant de la cité de David. 16 Après lui Néhémie fils d' 'Azbouq, prince [...] du district de Bethṣour travailla aux réparations jusqu'en face des tombeaux de David et jusque devant la piscine construite et

11. — פחת מואב, G Φααθμωαβ; *Arm.* it.; *Luc.* et *Cod.* 108 Φααθ ἡγουμένου — *Cod.* 93 ἡγούμενος-Μωαβ; *Syr.* prince, ܪܒܐ, de Moab. — החזיקו conj. crit.; TM. החזיק *répara,* malgré les deux sujets. — מדה שנית, G καὶ δεύτερος; *Luc. Codd.* 93, 108 καὶ μέτρον δεύτερον; *Vg.* mediam partem vici = חצי פלך. — Lire עד avec G, *Arm.* et om. וְ avec *Arm.;* TM. ואת *et la* (tour). — תנורים, *Syr.* ܕܐܫܬܚܪ (la tour) *qui restait* (?), commence le v. suiv.

12. — ועל ידם avec *Luc.;* TM. ידו *à sa suite.* — הלוחש, B Ηλεια, A et *Luc.* Αλλωης, *Arm. Atohem; Syr.* ܚܛܘܫ Haṭṭouš. — TM. הוא ובנותיו *lui et ses fittes; Syr. lui et ils ta bâtirent* (= יבנוהו, se rapportant au מגדל qui est devenu sujet du v.). Lire probablement ובניהו.

13. — הגיא, G τῆς φάραγγος, *Luc.* Γαι, *Syr.* ܒܩܥܬܐ de la vallée (= בקעה); A et *Luc.* ponctuent ici, rattachant la porte de la vallée à la section du v. précéd. — Lire החזיקו avec G, *Luc.* et *Codd.* 93, 108; TM. החזיק *il répara.* — האשפות, G, *Luc.* τῆς κοπριᾶς; *Arm.* *Մոխրոցր du cendrier;* TM. השפות *des fromages.*

14. — הוא ובניהו avec G et *Luc.* et distinguer, avec les mêmes autorités, ce membre de phrase de ce qui suit. — Lire avec G, *Luc., Arm., Syr.* המה בנוהו ויעמידו; TM. הוא יבננו ויעמיד *lui la construisit et en fixa...*

15. — 15ᵃ est omis par G et *Arm.* — שלון, *Luc.* Εμμων. — פלך, *Luc.* μέρους au lieu de περιχώρου habituel. — יטללנו, *Luc.* ἐστέγασεν αὐτὴν — qui rend ailleurs l'hébreu קרוהו, cf. v. 3 —; *Syr. ils la couvrirent,* avec le même mot ܛܠܠܘܗܝ, mais au plur. — 15ᵇ. Lire השלוח avec א, *Luc.* et *Vg.;* TM. השלח; G τῶν κωδίων; *Syr. de l'issue des eaux; Arm. de la source.* — Lire בגן (?) avec *Vg.;* TM. ... לגן; G τῇ κουρᾷ τ. βασιλέως; *Luc.* εἰς τὸν κῆπον τ. β.; *Syr. jusqu'au jardin...; Arm. et le mur de la source des eaux répara* *ադիոն* (? lire peut-être *ազիոն*?) *le prince du roi* (?).

16. — Om. חצי *la moitié* (du district) avec G et *Arm.* ... עד נגד, G ἕως κήπου τάφου Δαυείδ; *Luc.* ἕως κήπων τ. Δ.; *Syr. jusqu'au chemin du tombeau de David.* — העשויה G, *Luc.* γεγονυίας.

jusqu'à la maison des héros. 17 Après lui les Lévites firent les réparations : Reḥoum fils de 'Ba'ani'; à sa suite répara Ḥašabia prince de la moitié (?) du district de Qéila [...]; 18 à sa suite réparèrent leurs frères, 'Bannai', fils de Ḫénadad prince de la moitié du district de Qéila (?) 19 Et à sa suite 'Ézer fils de Josué prince de Maspha 'répara' une autre section, de devant la 'salle d'armes', vers l'angle. 20 Après lui [...] répara Barouk fils de Zabbaï une autre section depuis l'angle jusqu'à l'entrée de la maison d'Éliašib le grand prêtre. 21 Après lui répara Merémoth fils d'Ouriah fils d'Haqqoṣ une autre section, depuis l'entrée de la maison d'Éliašib, jusqu'à l'extrémité de de la maison d'Éliašib. 22 Et après lui les prêtres de la campagne travaillèrent aux réparations. 23 'Et' après 'eux' Benjamin et Ḫaššoub 'réparèrent' en face de leurs maisons; après 'eux' Azaria fils de Maasia, fils d'Anania, répara près de sa demeure. 24 Après lui Binnouï fils de Ḫenadad répara une autre section, depuis la maison d'Azaria jusqu'à l'angle [...]. 25 Palal fils d'Ouzaï [*répara* ou *construi-*

17. — Lire בענה avec א et probablement aussi *Vg.;* TM. בָּנִי. — Om. לפלכו *pour son district* avec *Luc.*, *Syr.*, *Arm.; Vg.* a lu בפלכו *in vico suo.*

18. — Lire בַּנַּי avec A, *Arm.* et *Syr.;* TM. בַּוַּי *Bawaï,* B Βεδει, א Βεζερ. — חנדד, B Ηναδαλατ, A Ηναδαδ, *Arm.* ադադ (= αδαδ), *Luc.* Ναβαδ, *Syr.* Naḫdar; — חצי est omis par *Syr.* et *Arm.* ici comme au v. précéd.

19. — Lire החזיק avec G, *Luc.*, *Arm.*, *Vg.;* TM. יחזק *il fit réparer.* — מדה שנית déterminé par ce qui suit, dans *Luc.* et *Syr.*, dont la ponctuation diffère du TM. qui place *atnaḫ* après שנית. — Lire עֲלִיַּת הַנשק לַמקצֹע conj. crit.; TM. עֲלֹת הנשק המקצֹע *la montée des armes* (?) *de l'angle* (?); G πύργου ἀναβάσεως τῆς συναπτούσης τῆς γωνίας; *Luc.* ἐξ ἐναντίας π. α. τῶν ὅπλων τῆς συν. εἰς τὴν γωνίαν (lié encore à ce qui suit); *Arm. de devant la tour qui monte et rejoint à l'angle de la tour; Syr. de devant la montée qui va* ܠܩܡܨܘܥ: soit, G = מגדל עלת הַנשֵׁק המקצע; *Luc.* מנגד מגדל עלת הַנֶשֶׁק הַנשֵׁק למקצע; *Vg. contra ascensum firmissimi anguli* traduit par un à peu près.

20. — Om. avec G et *Arm.* החרה de TM. *il* (*se mit à l'œuvre*) *avec ardeur* (?); *Luc.* ὀπίσω εἰς τὸ ὄρος αὐτοῦ (= ההרו, placé à la fin du v. précéd.). — Μετ' αὐτόν (= ἐχόμενα αὐτοῦ usuel pour על ידו) est ajouté; *Syr.* ܐܚܕ *il prit.* — זבי, AB Ζαβου; *Arm.* it.; א Ζαβρου; *Luc.* Ραββαι.

21. — אנשי הככר; G ἄνδρες ἀχεχάρ; *Arm.* արգագերայ (= αρχαχηρ); *Luc.* οἱ ἄνδρες τοῦ πρωτοτόκου (= הבכר); *Vg. viri de campestribus Jordanis.*

23. — Lire וְ avec G, *Arm.* et *Luc.* — Lire אחריהם avec *Luc.;* TM. אחריו *après lui.* — חשוב *Syr.* ܚܫܘܒ. — Lire החזיקו avec *Arm.;* TM. au sing. — ואחריהם comme plus haut.

24. — TM. ajoute ועד הפנה *et jusqu'à l'angle;* G et *Luc.* καὶ ἕως τῆς καμπῆς; *Arm.* ponctue après *l'angle* = המקצע et commence le v. suiv. par *et le tournant; Vg. usque ad flexuram et usque ad angulum.*

25. — G, *Luc.*, *Arm.* Φαλαλ (Φαλακ, Φαλλη) υἱοῦ Ευει (B, Ευζαι A, Ουζαι *Luc.* et *Arm.* it.) ἐξ ἐναντίας τῆς γωνίας, καὶ ὁ πύργος ὁ ἐξέχων (*Luc.* [γωνίας] τοῦ πύργου τοῦ ἐξέχοντος) ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως ὁ ἀνώτερος (*Luc.* ἐπ' ἄνω) ὁ (*Luc.* om.) τῆς αὐλῆς τῆς φυλακῆς (*Arm.* aj. *de David*); *Vg. Phalel, filius Ozi, contra flexuram et turrim quae eminet de domo*

sit] de devant l'angle et (?) la tour qui est en saillie sur le palais royal d'en haut, (cette tour) qui est dans le parvis de la prison; 'et' à sa suite Pedaïa fils de Pare'oš, 26 [a...] (répara (?)) jusqu'à la porte des eaux à l'orient et à la tour en saillie. 27 Après lui les gens de Téqo'a réparèrent une autre section depuis la grande tour en saillie et jusqu'au mur d'Ophel. 28 A partir de la porte des chevaux les prêtres travaillèrent aux réparations chacun devant sa maison : 29 Après 'eux' répara Sadoq fils d'Immer devant sa maison; après lui répara Šemaia fils de Šekania gardien de la porte de l'orient. 30 Après 'lui' répara Ḫanania fils de Šélémia [...] une 'autre' section; après lui Mešoullam fils de Bérékia répara devant son appartement. 31 Après répara Malkia, 'd'entre les orfèvres', jusqu'à la maison des Natinéens et des marchands; en face de la porte Miphqad et jusqu'à la salle haute de l'angle. 32 Et entre la salle haute de l'angle jusqu'à la porte probatique les orfèvres et les marchands travaillèrent aux réparations.

regis excelsa id est in atrio carceris. — Lire "יאח avec G, *Luc.*, *Arm.*; TM. "אח *après lui.* — פרעש, G Φορος, *Luc.* Φορεως, *Arm. Phoroniah.*

26. — TM. *Et les Natinéens habitaient dans Ophel.* G et *Luc.* καὶ οἱ Ναθεινειμ (B, Ναθεινιμ א, Ναθινειμ A, Ναθιναιοι *Luc.*) ἦσαν οἰκοῦντες (κατῴκουν *Luc.*) ἐν τῷ Οφαλ (B, Οφλα א, Σοφλα A, Οφλαα *Luc.*), mais *Arm.* au lieu de *Ophel* lit ուիտղէոս, qui rappelle פרעש du v. précéd. dans TM., indiquant la liaison probable de 26b à 25b.

29. — Lire אחריהם avec *Luc.* Dans G μετ' αὐτὸν, sans החזיק. TM. *après* lui, *répara...*

30. — Lire אחריו avec les *Verss.*; TM. אחרי *après* (?). — TM. וחנון בן־צלף השישי *et Ḫanoun 6e fils de Salaph.* Om. avec G : Ανανια υἱὸς Τελεμια καὶ Ανουμ υἱὸς Σελε ἕκτος B; Ανανια υ. Σεεμια· καὶ Ανωμ υἱὸς Σελεφ ὁ ἕκτος A; Ανανια υ. Τελεμιας· καὶ Ανουμ υἱὸς Τελεμια· καὶ Τελεμιας υἱὸς Σαλεφ ὁ ἕκτος-ou εκτο א. — A la fin du v. *Syr.* ajoute encore *Banoun fils de Neḫadar répara une autre section*, mentionné deux fois déjà. — Lire שנית avec les *Verss.*; TM. שני en ce seul passage. — נשכתו G, *Luc.* et *Arm.* γαζοφυλακιου, mais *Arm.* aj. *de sa maison; Syr. devant sa maison.*

31. — Lire בן הצרפים avec א et par analogie avec v. 8; TM. בן הצרפי fils de *l'orfèvre* (?); B υἱὸς τοῦ Σαραφει, A Σαρεφι, *Syr.* Ṣephania.

NOTES EXÉGÉTIQUES.

1. — ויקם, cf. Esdr. 3 2 une formule identique. Le récit de TM., mal appuyé par les Verss., est de plus assez peu correct dans sa rédaction; on s'étonne de ne pas trouver, à propos de la porte, la phrase complète usitée pour toutes les autres : la répétition de קדשוהו est injustifiable comme le nom de la prétendue tour Méa. La reconstruction est présentée en tout ce chap. d'une manière évidemment systématique : on décrit d'un seul trait tous les travaux et l'achèvement complet de chaque section. Que les faits se soient passés un peu différemment, on le voit dans 6 1 : tout le mur est restauré, il ne reste pas une seule brèche, mais aucune porte n'est encore placée et Néh. s'apprête à en commencer la pose. — הנגאל ressemble fort à

un nom d'homme, le nom peut-être de celui qui l'érigea (*Ryssel*); on songerait plus volontiers à y voir une variante du nom de חנניה 72 institué gouverneur de la forteresse, הבירה, qui n'était précédemment désignée que sous ce nom générique 28. — הבואה est à supprimer comme dittographie de הביה *eux:* voy. *RB.* 1899, p. 582 ss.

2. — על ידו, le suffixe est rapporté à Éliasib (*Ryssel*), ce qui est peu normal puisque dans le v. préc. les verbes ont été employés au plur.; du reste on va trouver dans tout le chap. la plus grande confusion dans l'usage de ידו et ידם. Si les Verss. n'avaient pas tenu compte de ces suffixes on aurait pu prendre ces expressions comme équivalentes à עַל יָדֵו, et interpréter d'une façon générale « à la suite », cf. אחרי v. 31, ailleurs אחריו vv. 17, 18 etc. — « Les gens de Jéricho construisirent » a été lu בְּנֵי אַנְשֵׁי י״ par les G (בני pour בנו); cf. Esdr. 2 34. בן dans tout le récit exprime beaucoup plutôt l'appartenance à un clan, à une corporation, que la filiation réelle : « fils de Hasnaa » (localité) v. 3, « fils des parfumeurs, ou d'orfèvre » vv. 8, 30; « fils de Pareʿoš » ou « de Paḫath Moab » vv. 11, 25, semblent bien aussi désigner des familles lévitiques, car les « fils de Pareʿoš » qui font partie de la première caravane de retour sont au nombre de 2.172 et Paḫath Moab ne compte pas moins de 2.812 *fils,* Esdr. 2 3, 6. Les noms de ces mêmes personnages figurent clairement comme celui de clans dans la Michna, *Taanith* IV 5 (*Talm. Jér.*, trad. Schwab, tom. VI, 183). Nous n'avons pas à insister ici sur le caractère de ces généalogies; cf. *RB.* 1901, p. 15 ss. — אבירו ne reparaît comme nom de personne que I Par. 94; il faut probablement l'identifier à אבור v. 29, nom d'une famille sacerdotale, Esdr. 2 37.

3. — סנאה fournit un contingent de 3.630 personnes à la caravane de Zorobabel, Esdr. 2 35, de 3.930 d'après Néh. 7 38; ce chiffre relativement petit pour une ville, mais énorme si on le compare aux autres dans ces listes, indique un nom de localité, comme l'est d'ailleurs Jéricho qui précède. L'Onom. 292 8 s., 150 20, connaissait un Μαγδαλσενναὰ 8 milles au nord de Jéricho — 7 milles d'après saint Jérôme — qui serait bien en situation; mais cette ville inconnue aurait-elle pu fournir le contingent le plus élevé? Cheyne (*Encycl. bibl.*, II, *s. v°*) propose d'y reconnaître un sobriquet équivalent à שנואה *l'odieuse*, pour désigner Jérusalem par une sorte d'antiphrase, et il rapproche 11 9, où on voit un Juda fils de סנואה chef de la nouvelle ville ; cf. Esdr. 2 50 בני אסנה. L'absence de l'art. devant סנאה dans Esdr. 2 35, Néh. 7 38 semble impliquer une désignation locale dans la pensée du rédacteur.

4. — La perturbation du texte est trop grande dans les Verss. pour qu'on puisse aboutir à une conclusion ferme. De ces trois chantiers indiqués par TM., les G appuyés par l'*Arm.* n'ont apparemment pas le premier — celui de Merémoth (G ἐπὶ ou ἀπὸ Ῥαμώθ); — le second, celui de Mesoullam, — absent de G[B], a le caractère d'une ajoute dans les autres témoins grecs. Seul le dernier demeure ferme.

5. — בעבדת אדניהם a embarrassé les LXX et *Arm.*, εἰς δουλείαν αὐτῶν; *Luc.* et *Codd.* 93, 108 (ap. Field) ἐν τῇ δουλείᾳ τοῦ κυρίου. Il s'agit évidemment de la tâche à laquelle présidaient Néhémie et les autres chefs de la Communauté (cf. Jér. 27 11 s.) comme l'ont compris tous les modernes.

6. — La porte הישנה doit s'identifier avec celle d'Éphraïm. On ne mentionne en effet pas ici la restauration de cette dernière, qui figure pourtant tout à côté de la prétendue *vieille* porte sur le parcours en sens inverse dans la dédicace des murs, 12 39. En ce passage la porte d'Éphraïm précède immédiatement celle des poissons, ce qui est derechef le cas de ש״ הישנה et comme on ne multiplie pas outre mesure les portes dans un rempart, tout fait penser que la même porte est indiquée par ces

deux désignations. Soph. 1 10 mettant la porte des poissons en rapport avec המשנה le *quartier neuf* de Jérusalem (1 10, II Rois 22 14), ce rapprochement joint à la similitude graphique suggère la lecture proposée. Au ch. 12 on emploiera l'expression porte d'Éphraïm comme on dit aujourd'hui « porte de Naplouse » ou « de Damas » pour une des portes septentrionales de Jérusalem. Le terme de vieille porte s'explique mal du reste; rien ne prouve qu'elle soit identique à ש"ה הראשון de Zach. 14 10. Ryssel et Siegfried conservent la lecture du TM.; Bertholet sous-entend un nom tel que *ville, piscine,* etc.

7. — לכסא n'a pas encore reçu d'explication pleinement satisfaisante. Voir les hypothèses dans les commentaires. La leçon de *Luc.* a tout l'air d'une adaptation telle quelle, injustifiable en tout cas à moins de supposer auparavant (avec *Siegfried*) une lacune dans TM. Bertholet condamne à bon droit le sens de : « Au nom du pacha... », qui ne tient aucun compte de כסא. Il trouve meilleure l'hypothèse d'*Osiander* suivi par divers autres : les gens de Gabaon et de Maspha (peut-être de Meronoth? cf. note de P. Haupt dans *Guthe-Batten*) n'auraient pas fait partie de la communauté juive reconstituée sous le gouvernement de Néhémie; quoique soumis à l'administration immédiate d'un gouverneur perse, ils auraient cependant pris une part bénévole à la restauration de Jérusalem. Mais ceci encore est trop peu fondé; לכסא peut difficilement signifier « sous la juridiction de ». En se référant à Esdr. 6 8 qui alloue aux constructeurs du Temple des subsides sur les trésors royaux, on pourrait lire ici « aux frais du pacha d'au delà du fleuve ». כסא serait en ce cas une forme aramaïsante pour l'hébr. כוס; cf. Is. 46 6, Prov. 1 14. La leçon difficile de TM., qui doit être bonne pour autant, serait ainsi conservée telle quelle et on s'expliquerait que la générosité du pacha ait fait l'objet d'une mention spéciale.

8. — ויעזבו est probablement expliqué par le sens talmudique du mot appuyé ici du sabéen עדב = عذب, terme de construction employé surtout pour une restauration (cf. *Siegfried*). — *La muraille large* désignant un point spécial de l'enceinte n'est guère intelligible malgré les explications qu'on en fournit. Cf. *Ryssel*. Si l'on tient compte des données de critique textuelle, on lira beaucoup plutôt avec les LXX primitifs tels que les atteste l'*Arm.* τειχος της πλατειας, leçon que saint Jérôme paraît avoir lue de son temps dans l'hébreu. On sait par Néh. 8 16 qu'il existait une *place* devant la porte d'Éphraïm. Là encore la perturbation est assez grande dans les Verss.; c'est pourtant la leçon חומת הרחב qui paraît la plus sûre.

11. — Bertholet suppose une lacune avant v. 11, peut-être sans preuve suffisante. בידה שנית ne peut désigner ni un avant-mur (*Schick*) ni une seconde section faite par un même groupe d'ouvriers (*Ryss.*), car on n'a pas indiqué encore la première section pour ceux qui travailleraient ici à leur second chantier : *Keil* a déjà proposé simplement *à la suite*, une autre section, ce qui est préférable, à moins de supposer une refonte totale du texte qui aurait bouleversé l'ordre d'énumération au point d'indiquer le second chantier avant le premier, ou même d'omettre le premier. — תנורים, quoique de sens obscur, est préférable encore à תמרים *des palmiers*, proposé par CHEYNE, *Encycl. bibl.*, II, 1576.

13. — Zanoaḥ ne saurait être un quartier quelconque de Jérusalem, pas plus que Mispah ou Téqo'a : c'est l'une ou l'autre des localités de Juda citées par Jos. 15 34 dans la plaine, auj. زانوح, entre *Beit Nettif* et *Deir Abân*, ou v. 36 dans la montagne : peut-être زانوتا près d'Hébron. — אלף אמה d'après *Ryss.* indication de distance entre la porte de la vallée et la porte sterquilinc, indépendante du travail des Zanoḥites; cette section de la muraille n'aurait, paraît-il, pas eu besoin de répara-

tions. L'hypothèse n'est mise en avant que pour échapper à l'inconvénient de cette section démesurée par rapport à toutes les autres; elle se heurte à d'autres difficultés : si le texte indique ainsi des sections non restaurées, pourquoi passe-t-on soudain de la porte sterquiline à la porte de la fontaine au v. 15?

14. — בית הכרם, d'après saint Jérôme (*in Jer.* 6 1) une localité de ce nom se voyait de son temps entre Bethléem et Téqo'a.

15. — Entre la porte sterquiline et celle de la fontaine, quelle que soit la distance, il faut admettre une étendue du mur que rien n'indique dans le texte, dont la rédaction est par conséquent lacuneuse sur ce point. Les Verss. accusent d'ailleurs du désordre même au début du v. 15. — שֶׁלַח est à lire évidemment שִׁלֹחַ et désigne le canal amenant primitivement les eaux de Gihon dans la piscine à l'intérieur des murs. Siegfried et Bertholet ont assez mal exposé le rapport de ces piscines dont ce n'est pas le moment de traiter ici. יטללנו, employé par TM., est un terme araméen équivalent à l'hébr. קרה au *pi'el*, usité précédemment vv. 3,6.

16. — Bethṣour, de la tribu de Juda, Jos. 15 58; une ruine garde encore aujourd'hui ce nom, sur la route de Jérusalem à Hébron, en face de *'Aïn Dirouch.* — La leçon des G ἕως κήπου suppose la lecture לגן pour נגד.

17. — Bien que parmi les noms des constructeurs précédents quelques-uns paraissent des noms de Lévites, la mention que ceux-ci vont maintenant exécuter spécialement les travaux indiquerait qu'on est de nouveau dans le voisinage du Temple. — Qéila, ville de Juda, Jos. 15 44; anj. kh. *Qilâ* sur l'ou. *eṣ-Ṣour,* à quelques heures au sud de *Šouweikeh.* — Si Reḫoum et Ḫašabia sont lévites on ne comprend pas que ce dernier soit en même temps prince de Qéila, et s'ils sont laïques leur présence est en contradiction avec le commencement du v. D'ailleurs Ḫašabia désigne non un individu, mais une famille lévitique, 1 Par. 25 3,19 (cf. *RB.* 1901, p. 16 s., la démonstration de M. van Hoonacker).

18. — A moins de reconnaître une perturbation du TM. il faut considérer encore Bannaï comme une famille lévitique, déterminant par apposition le sens de אחיהם; car si Bannaï est un particulier et qu'on doive rapporter *leurs frères* à Reḫoum et Ḫašabia (*Ryssel*), on ne peut conserver אחריו au début du v. à cause de l'impossibilité de rattacher le suffixe une fois à un seul nom, une autre fois à tous les deux. D'autre part il se pourrait que la lecture plus vraisemblable אחריהם *après eux* fût à rétablir au lieu de אחיהם, dont la mention est peu claire et ne s'harmonise ni avec la construction de la phrase, ni avec la suite du récit continué par על ידו au sing. — La difficulté de voir un lévite — ou un clan lévitique — à la tête d'un district se présente de nouveau à propos de Bannaï, comme au v. précé. Il est remarquable que dans les deux cas le *Syr.* et l'*Arm.* omettent הצי, *la moitié* du district. Bannaï reparaissant au v. 24 en meilleure situation, il semble s'être glissé ici par dittographie et avoir entraîné dans TM. la scission du district de Qéila, c'est-à-dire la double insertion de הצי pour justifier les deux mentions du prince de cette localité. *Ryssel* maintient pourtant Bannaï qui, d'après sa théorie, fait une section au v. 24; mais il n'a pas justifié son hypothèse que Bannaï travaille ici comme chef de district, là en tant que lévite.

19. — Ezer qui répare une מדה שנית *seconde section* n'a pas encore été mentionné dans un premier chantier, cf. Barouq, v. suiv.; ce n'est donc pas en ce sens qu'il faut entendre l'expression; cf. supra v. 11. — *La salle d'armes* ou mieux *l'arsenal* est indiquée par Is. 22 8 : quand le danger presse Jérusalem, les regards se tournent vers les armements, אל־נשק, amoncelés dans בית היער localisée avec plus de précision encore par I Rois 10 17, où Salomon fait déposer dans « la maison de bois du Liban » les trois cents boucliers d'or et les trois cents boucliers d'argent portés par la garde

royale quand le monarque sortait de son palais pour entrer au Temple, I Rois **14** 28. Dans *Bertholet* des essais différents, mais peu satisfaisants.

20. — Voir dans *Ryss.* les tentatives vaines pour expliquer ההרה que *Böhme* et *Grätz* ont déjà reconnu comme une dittographie (ap. *Ryss.*, p. XXXII). *Luc.* et *Vg.* ont corrigé la lecture en ההרה; justifiable sous cette forme, cf. Gen. **19** 17, 19, l'expression désignerait le Temple, selon l'usage tardif; cf. NEUBAUER, *Géogr. du Talmud*, p. 141. *La maison d'Éliašib* ne saurait être éloignée de la porte probatique où le grand prêtre travaillait, puisque le récit montre expressément les prêtres travaillant chacun devant chez soi ou à proximité, vv. 22, 28 s.; il est certain en tout cas par **13** 4 ss. que la demeure du grand prêtre était dans les parvis du Temple. Si *Ryss.* la reporte hors de l'enceinte sacrée, c'est évidemment par suite de sa préoccupation de localiser les sections qui vont être énumérées à la suite.

21. — Merémoth fils d'Ouriah était certainement prêtre (Esdr. **8** 33, Néh. **10** 5, etc.), et Barouq du v. préc. l'était aussi **10** 7; ce sont donc les prêtres qui ont succédé aux Lévites dans l'œuvre de la reconstruction; le travail de ceux-ci a dû prendre fin au v. 19 avec la section de ʿÉzer, car cet ʿÉzer est dit *fils* de Josué et Josué est le nom d'un clan lévitique (Esdr. **2** 40, Néh. **7** 43, etc.). Or le travail de ʿÉzer terminé « à l'angle » après l'arsenal de la maison du Liban s'arrêtait évidemment à la pointe sud-est de l'enceinte sacrée, et c'est là que les prêtres commençaient leur œuvre, car la restauration de tous les abords du Temple dut leur être dévolue (cf. Esdr. **3** 8 ss. et les remarques de *Ryss.* sur le mauvais état du texte) comme le fut plus tard l'érection du Temple Hérodien (JOSÈPHE, *A. J.*, XV **11** 2).

22. — Aux prêtres attitrés du sanctuaire s'adjoignent les prêtres de la contrée, ceux dont la résidence habituelle n'était pas à Jérusalem, peut-être des prêtres d'un rang inférieur. La *Vg.* seule a interprété ככר dans le sens déterminé qu'il reçoit quelquefois : la vallée du Jourdain (Gen. **13** 12 etc.); en cet ordre d'idées on pourrait relever la coïncidence que les gens de Jéricho travaillent presque à la suite d'Éliašib, v. 2, et que les prêtres des bords du Jourdain travaillent maintenant autour de la maison d'Éliašib, comme si le retour à ce nom ouvrait un nouveau récit; mais il n'y a sans doute pas lieu d'insister sur la glose de saint Jérôme.

23. — Benjamin ne paraît ni prêtre ni lévite, mais Ḥaššoub est lévite (**11** 15; cf. I Par. **9** 14); on trouve un Azaria prêtre **10** 3 : en tout cas un Maasia est prêtre (Esdr. **10** 18).

24 s. — Binnouï ou Bannaï est une section de lévites qui travaille aux abords de la maison d'Azaria et conduit les réparations jusqu'à *un angle*, מקצע. Il est difficile de s'expliquer l'expression de TM. qui ajoute ועד הפנה, glose du mot précédent ou synonyme; *Ryss.* semble prendre פנה dans le sens d'un travail avancé, redan ou saillie, ayant pour fonction de couvrir l'angle. Peut-être faut-il omettre seulement יעד et chercher dans הפנה un verbe (יבנה, יובנה?) pour le v. 25 où il n'y en a aucun. Palal et Ouzaï sont deux απαξ λεγομενα. — Le palais royal *d'en haut*, העליון, comme TM. semble devoir s'entendre, serait peut-être un souvenir d'un état de choses fort antérieur, quand Salomon fit succéder au palais de David érigé dans la citadelle de Sion (II Sam. **5** 9, 12), un palais nouveau plus grandiose (I Rois **7**), contigu au Temple; cf. Ez. **43** 8. Il est difficile de voir dans העליון rapporté à מגדל un simple synonyme de הגדול *la grande*, qui paraît appliqué à cette même tour v. 27; *Ryss.* observe avec raison que עליון suppose un corrélatif, mais si l'on admet l'existence d'une *grande* tour située aux abords du parvis de la prison et se projetant hors du palais, rien n'empêche de supposer une seconde tour inférieure à celle-ci en un point qu'on pourrait essayer de déterminer par les accidents du sol, en cette région. — S'il y

a quelque difficulté à déterminer le rapport exact du palais et du Temple, il n'est pas contestable que le palais ait été au sud de l'enceinte sacrée. Quant au *parvis de la prison*, sa localisation est fixée par Jer. **32** 2 ss. : le prophète est emprisonné בחצר המטרה « qui est *dans* (G ἐν, TM. om.) la maison du roi », cf. **33** 1, **37** 21 ; plus tard on précipite Jérémie « dans le puits » (אל הבור) qui se trouvait dans cet atrium de la prison, au fond duquel il n'y a plus que de la boue ; sur l'ordre du roi on l'en retire pour le rétablir dans la prison (**38** 6-13) où le roi l'envoie chercher pour qu'il vienne au Temple v. 28 ; cf. **39** 14. La prison est donc à chercher quelque part dans l'enceinte ou aux abords immédiats du palais, c'est-à-dire au sud du Temple.

26. — La mention de l'habitat des Natinéens est incorrecte même dans TM. : s'ils sont établis dans Ophel jusqu'à la porte des eaux et jusqu'à la tour en saillie, on attendrait la répétition de עד avant המגדל ; ce double terme assigné au quartier Natinéen est une difficulté topographique nouvelle. Le chantier de Pedaia v. 25ᵇ n'a pas de localisation et après 26 le texte se continue par « à sa suite » comme pour lier 26ᵇ à 25ᵇ. L'incise relative aux Natinéens s'expliquerait mieux si elle venait au v. 28 après Ophel qui termine le v. précédent.

La dédicace, **12** 30-40.

30 Alors les prêtres et les lévites se purifièrent, puis ils purifièrent le peuple, les portes et le mur. 31 Et je fis monter les princes de Juda sur le mur et je constituai deux grands chœurs, 'l'un' se dirigeant à droite par-dessus le mur vers la porte sterquiline. (32-36 : *liste des personnages joints à ce chœur*) 37 '...' et à la porte de la fontaine ils gravirent droit devant eux les degrés de la cité de David, par la montée [...] vers le palais de David et jusqu'à la porte des eaux, à l'orient. 38 Quant au second chœur, il se dirigeait à 'gauche' et je le suivis avec la moitié des [princes] du peuple, par-dessus le mur, par-dessus la tour des fours et jusqu'à la muraille de 'la place'. 39 Ensuite sur la

31. D'après les *Verss.* ce sont les Lévites qui organisent la procession. 31ᵇ est omis par G, ajouté dans G א^c·a (^mg) et dans *Luc.*, mais celui-ci au plur. ἔστησαν au lieu de ἔστησα. L'*Arm.* a quelques traces de ce contexte, mais avec une très grande confusion : au lieu de « deux chœurs », il y a des musiciens qui marchent « deux à deux » derrière les princes de Juda. Aucune mention de la porte sterquiline dans G et *Arm.* ; *Luc.* om. לְ devant שער : *Syr.* « ... depuis la grande porte... » Dans TM. lire הָהֹלֶכֶת au lieu de ותהלכת difficile à justifier, et suppléer probablement והאחת *l'un*.

37. G, *Arm.* om. וְ avant על. Il semble qu'un verbe de mouvement doit manquer ici. Omettre לחומה מעל conjecture critique ; TM. *par la montée de la muraille ; au-dessus du palais...*

38. Lire לשמואל. TM. למואל *en face* d'après *qᵉri* avertissant de supprimer א. — Après חצי ajouter שרי par analogie au v. 32. — Lire חומת הרחוב, cf. 38. TM. החומה הרחבה *la muraille large*. G om. tout le verset.

39. Omettre avec G ועל שער הישנה *et sur la vieille porte* de TM. — Om. avec G et *Arm.* ומגדל המאה de TM. — Il manque, semble-t-il, un verbe de mouvement. — G om. *la porte de la prison : Syr. la grande porte...* Lire probablement שער המפקד.

porte d'Éphraïm [...], sur la porte des poissons et la tour Ḥananéel [...] et jusqu'à la porte probatique et on stationna à la porte de la 'surveillance'. 40 Et les deux chœurs prirent place dans la maison du Seigneur...

NOTES EXÉGÉTIQUES.

Le récit de la dédicace (חנכה) des murailles restaurées commence à proprement parler au v. 27, mais 27-29 sont sans intérêt pour notre point de vue spécial, comme aussi v. 40ᵇ-43, décrivant la solennité dans le Temple.

Le texte offre ici des difficultés insurmontables. La perturbation éclate au premier coup d'œil en comparant les Versions. TM., très développé et bien ordonné en apparence, révèle des lacunes à l'examen, des tournures fautives et des raccords artificiels qui rendent impossible une interprétation correcte du récit. Les LXX ont une recension beaucoup plus brève, où manque d'ailleurs aussi la cohésion nécessaire à un récit complet et suivi. Les autres témoins ne sont pas plus assurés. *Luc.* par exemple fait accomplir par les Lévites ce que TM. attribue à Néhémie, ou s'embarrasse comme *Syr.* dans les désignations locales et les évolutions de la double théorie. Une critique littéraire très attentive pourrait seule rétablir quelque clarté dans ce chaos en rendant compte de ces divers aspects du texte. Les données topographiques, qui seules nous intéressent, demeurent toutefois assez indépendantes de ce problème, au moins dans l'ensemble. Comparées à celles de **2** 13 ss. et **3** 1-32, elles se contrôlent et s'éclairent les unes par les autres.

30. — La purification des Lévites et celle des fortifications qu'on allait consacrer s'accomplit probablement par des lustrations et des sacrifices; cf. Ez. **43** 19 s. L'imagination juive s'est exercée à ce sujet. Raschi par exemple, se fondant sur II Paral. **29** 15, a pensé que la purification avait consisté à rejeter hors des remparts les ossements qu'on aurait pu trouver dans des tombes situées dans l'enceinte (cf. *Rys.*, p. 336).

31. — Le lieu de réunion n'est pas déterminé. On peut déduire du texte actuel que c'était entre la porte sterquiline — rencontrée la première sur le parcours de l'un des chœurs — et la tour des fours, dans la même situation sur le trajet du second chœur. La porte de la vallée serait assez indiquée comme point de départ de la double procession. — מועל ל״ est peut-être simplement identique à על *sur*. Guthe (*ZDPV*. VIII (1885), 279) a proposé d'interpréter מועל ל״ en ce sens que la théorie n'aurait pas réellement atteint les points ainsi désignés, mais serait passée à quelque distance en les dominant — comme nous disons passer « à la hauteur », ou « au-dessus » d'un lieu, — על au contraire indiquant les endroits traversés en réalité. La distinction serait assez séduisante si elle pouvait être justifiée, quant au sens précis d'abord et quant à son emploi exact dans la péricope en question. On ne peut rien tirer de **3** 28 pour appuyer cette distinction, car מועל n'est pas suivi de ל. Le texte est trop incertain pour qu'on puisse établir si la procession tout entière est *sur* le mur, ou si les notables y montent seuls. Mais il paraît assuré qu'on veut indiquer la présence de quelqu'un *sur* le mur, quelle que soit la difficulté de se représenter la cérémonie s'accomplissant sur un chemin de ronde dans l'épaisseur inconnue du rempart hâtivement restauré. — Siegfried conserve l'ἅπαξ λεγόμενον תהלכת, en lui donnant le sens de *processions;* ce qui l'oblige à suppléer un verbe de mouvement et à négliger plusieurs autres difficultés. — ליבוין dans l'orientation antique égale *au sud*.

37. — Après la longue incise 32-36 d'une source différente (au moins pour 33-36), le

récit de Néhémie reprend *ex abrupto*, se liant peut-être à 31ᵇ à la façon un peu floue de 39. SIEGFRIED glisse sur la difficulté. Il faut apparemment supposer (avec GUTHE-BATTEN et BERTHOLET) une lacune au commencement du v. — ונגדבר semble indiquer qu'à partir de ce point la procession ne marche plus *sur* la muraille, si elle y a marché précédemment, mais gravit directement la pente de la colline par les degrés de la cité de David. D'après 3 15 on supposerait volontiers ici après מעלות l'expression plus précise היורדת מעיר דויד, *descendant de la cité de David*, qui ne s'impose pas néanmoins. Ce qui suit est d'une confusion inextricable. *Par la montée vers le mur* (*Siegf.*, cf. *Rys.*) ou *là où le mur s'élève* (*Bertholet*) ne fournissent aucun sens justifiable. Si l'on observe que dans tout le passage מעל לחומה constitue une expression courante et que מעל suit immédiatement ici לחומה, on ne sera pas éloigné d'admettre une dittographie qui aurait introduit, en les renversant, les deux termes consacrés. L'analogie de מעלה et de מעל fortifie du reste la conjecture. La suppression de la malencontreuse formule rend le texte intelligible : במעלה לבית דויד. L'ensemble du trajet s'expliquerait ainsi : après la porte de la fontaine, au lieu de continuer à suivre le mur qui escalade les rampes de la colline orientale, la procession remonte droit devant elle les degrés de la cité de David, passe à la hauteur de l'ancien palais royal et atteint la porte des eaux dans le parvis oriental du Temple.

39 s. — *La vieille porte* qui suit dans TM. la porte d'Éphraïm est une addition massorétique inspirée par 3 6 et demeurée inconnue aux G. Puisque la porte reçoit ici un nom plus précis : porte d'Éphraïm, il n'y avait pas plus lieu de rappeler la désignation obscure du premier passage que de multiplier les portes dans le rempart. L'hypothèse de GUTHE (*ZDPV*. VIII, 279) attribuant הישנה ש״ au 2ᵉ mur et אפרים ש״ au premier n'explique rien, outre qu'elle est toute gratuite. — Sur la tour Méa, cf. 3 1. — Les verbes עמדו v. 39 et תעמדנה v. 40 ne peuvent se justifier qu'en attribuant à la même racine deux nuances de sens. GUTHE-BATTEN considèrent trop facilement peut-être 39ᵇ comme « un doublet incorrect » de 40ᵃ. On ne se rend évidemment pas très bien compte de la jonction des deux chœurs en l'état actuel du texte. Le premier a été laissé à la porte des eaux, quelque part vers l'extrémité sud-est du Temple; si le second *s'arrête* à la porte de la prison qu'on s'attend à trouver vers l'angle nord-est, à la suite de la porte probatique, la réunion se comprend mal. STADE (*Gesch.*, II, 175, note 6) a rejeté la mention de la porte de la prison, sous prétexte que le chœur eût dû, pour l'atteindre, passer devant le parvis du Temple, ce qu'on n'eût pas manqué de signaler. La raison serait décisive si le nom de la porte était hors de doute. Aussi bien voit-on par 3 25, Jér. 33 1, etc., que la prison était aux abords du palais royal et donc au sud du Temple. Si dès lors le second chœur s'y fût rendu en venant de la porte probatique, il eût en effet contourné toute l'enceinte orientale du Temple ou traversé les parvis du nord au sud, sans raison d'ailleurs puisqu'il fût allé trop loin au sud, dépassant le sanctuaire où la réunion finale devait se tenir. En observant d'autre part que nulle porte de l'enceinte restaurée n'a été précédemment désignée sous le nom un peu étrange, pour une porte de ville, de ש״המטרה, on sera conduit à examiner de plus près qu'on ne l'a fait jusqu'ici le vocable de cette porte, au lieu de le conserver ou de le supprimer à tout hasard ou de se livrer à d'ingénieuses hypothèses sur le parcours. L'omission des LXX n'entraîne pas la suppression de 39ᵇ, car leur récit s'interrompt à la porte probatique, à la fin de 39ᵃ, sans se préoccuper de faire rejoindre les deux moitiés de la théorie, tandis que TM. ajoute à la marche du second chœur une étape ultérieure.

Puisqu'on fait la dédicace de ce qui a été restauré, il paraît normal de se reporter au détail de la reconstruction pour voir ce qui existait au delà de la porte proba-

tique vers l'orient. Or on trouve en cette situation la salle haute (עלות) de l'angle et la porte de *la surveillance*, ש״ המפקד, 3 32 s. Il s'agit à n'en pas douter de l'angle nord-est du Temple, nous le verrons en étudiant ailleurs la localisation détaillée de l'enceinte postexilienne ; et c'est aussi le point d'arrêt le plus normal qu'on puisse attendre pour le chœur dont nous examinons le parcours. Il semble donc à tout le moins très vraisemblable de substituer dans TM. מפקד à מטרה, sans essayer toutefois de rechercher dans quelle mesure il pouvait exister entre les deux termes un rapprochement de sens capable de causer la substitution. Dès lors il n'est plus nécessaire de supposer même une lacune quelconque dans le récit, pour faire rejoindre les deux chœurs. Le premier a pénétré dans les parvis extérieurs du Temple par la porte des eaux à l'angle sud-est; le second y entre à son tour par la porte Miphqad au nord-est. Il en résulterait que la procession n'a point suivi la section orientale du mur comprise entre ces deux points, encore que les deux chœurs aient pu marcher le long de ce mur, sur l'esplanade du sanctuaire, à la rencontre l'un de l'autre pour pénétrer ensemble par la grande porte de l'orient dans les parvis intérieurs.

Les notes qui précèdent n'ont évidemment pas la moindre prétention d'avoir rendu claire la description des murailles de Jérusalem dans Néhémie. Elles en auront du moins signalé l'obscurité et peut-être auront-elles pour résultat de mettre en garde contre une utilisation inconsidérée de ses données topographiques. Même après une lecture sommaire, on se rendra compte de l'impossibilité de juxtaposer bout à bout les sections de murailles énumérées au chapitre 3 et de localiser telles quelles, au petit bonheur, les désignations fournies par le texte massorétique, les LXX ou la Vulgate, pris indépendamment les uns des autres. D'autre part, tout essai d'adaptation du récit à une théorie topographique préconçue touchant la situation générale de la ville à cette époque entraînera la nécessité de violenter plus ou moins les données positives du récit, ou d'y introduire plus qu'il n'a prétendu renfermer. Après le passage des Assyriens (II Rois 2 5) la ville était demeurée démantelée; rien n'indique toutefois que les fortifications aient été systématiquement rasées jusqu'au sol. Quand Néhémie revient, il trouve l'antique rempart en partie debout, quoique percé de lamentables brèches, ses tours ruinées, ses portes en cendres. C'est donc bien une restauration qu'il prétend faire, aidé par la poignée de captifs qu'il a ramenés à Jérusalem, et non point une reconstruction fondamentale. A peine Sanaballat et ses gens ont-ils eu le temps d'être informés de l'entreprise des Juifs et de se concerter pour l'empêcher, que déjà toutes les *brèches* sont fermées (Néh. 4 1) et le mur jusqu'à mi-hauteur forme de nouveau une ligne ininterrompue (3 38).

Il est vrai que les portes sont encore béantes (6 1[b]), mais elles ne tarderont pas à être munies de leurs vantaux, et en cinquante-deux jours le travail sera complètement fini (6 15), malgré toutes les difficultés suscitées contre l'entreprise. Sans doute on travaille en hâte et la mu-

raille est de si humble apparence que les Samaritains peuvent s'en remettre plaisamment aux renards du soin d'y faire de nouvelles brèches (3 35); il demeure pourtant qu'en un laps de temps relativement si court la petite communauté n'eût pas suffi à construire depuis les fondements une enceinte nouvelle de plusieurs kilomètres de développement. A plus forte raison est-on mal venu d'augmenter encore la tâche en distinguant mur et avant-mur, ou plusieurs lignes de défense correspondant aux travaux accomplis à diverses époques de l'ancienne royauté (1). A l'inverse on a procédé peut-être non moins *a priori* en essayant de restreindre le périmètre de la ville postexilienne — et par le fait la Jérusalem des rois de Juda — à la seule petite colline orientale (2). Outre l'impossibilité d'y faire tenir en convenable posture toutes les désignations locales du texte, même en multipliant les synonymes hypothétiques, il reste l'incompatibilité absolue d'un tel système avec l'ensemble du récit de Néhémie. Il s'y prend en effet à diverses reprises pour dire ce que son œuvre avait de gigantesque et combien grande était la ville (4 13, 7 4). Si vaste en réalité, que la caravane des immigrants y disparaissait parmi les ruines et qu'après la restauration on doit y appeler 1/10 de la population totale de Juda (11 1); si développée, que les groupes de constructeurs échelonnés le long de l'enceinte ne pouvaient s'apercevoir et qu'il avait fallu instituer qu'on sonnerait de la trompette pour appeler tout le monde au secours sur tel point où les Samaritains se présenteraient pour arrêter le travail (4 14). Pour large qu'on veuille faire la part de l'amplification littéraire — qui semble au surplus très peu le genre des *Mémoires* de Néhémie, — on conviendra que ces traits sont en désaccord radical avec toute tentative de circonscrire les travaux autour de la colline du Temple et de son prolongement méridional. Si beaucoup de localisations demeurent obscures ou incertaines, la marche générale du rempart peut être reconstituée à l'aide des débris archéologiques et des indices topographiques avec une approximation qui réalise apparemment le plus haut degré d'objectivité qu'on puisse ambitionner en un tel sujet. Ce sera la tâche d'un autre jour.

Jérusalem. H. VINCENT.

(1) Cf. la restauration de SCHICK signalée plus haut, devenue courante dans les manuels de BUHL, BENZINGER, etc., et citée comme unique référence à propos des murs de Néhémie dans GUTHE, *Kurz Bibelwört...*, p. 305.

(2) Ce système mis en avant par W. R. Smith, a été préconisé naguère de nouveau dans l'art. *Jérusalem* de l'*Encyclop. biblica* de CHEYNE, II (1901), col. 2423 ss. Dans les *Échos d'Orient*, VI (1903), p. 13 ss., le R. P. GERMER-DURAND a faite sienne cette théorie, à laquelle il était arrivé indépendamment, semble-t-il, de ceux qui l'ont émise avant lui; cf. surtout A. H. SAYCE, *Quart. Stat.* 1883, p. 215 ss.

II

UN FRAGMENT ARABE D'ONOMASTIQUE BIBLIQUE

Grâce à la publication de M. de Lagarde, *Onomastica sacra* (1re édit. 1870, 2e édit. 1887), on possède maintenant, réunis dans un seul volume, les textes grecs et latins plus importants pour l'onomastique biblique. La partie orientale a été plus négligée; je ne connais que l'article de M. Merx, dans le *Journ. Asiat.* (mars-avril 1891, p. 274) dans lequel le savant professeur a publié, en le comparant avec le texte grec, un fragment d'onomastique biblique, tiré des mss. Rüppel, à Francfort-sur-le-Mein.

Je vais donner ici, à titre de modeste contribution, un fragment arabe sur l'interprétation des noms des prophètes, tiré du ms. vatic. ar. 171, f. 92v. Les quelques observations dont je le ferai suivre montreront son origine grecque, au moins en partie, et sa correspondance avec les interprétations, qui encore de nos jours ont cours parmi les savants d'Abyssinie.

Voici le texte arabe en question :

تفسير اسامى الانبيا المعظمين

1 صامويل ابن هلقانا تفسير اسمه ومعناه المعظم من الله وتفسيره المطلوب من الله،

2 ناثان النبى تفسيره عطيه الله،

3 اخيا النبى تفسير اسمه الله الحى،

4 جاد النبى تفسير اسمه الحظى السعيد،

5 اشعيا النبى تفسيره خلاص الله،

6 ايسوع ابن نون النبى تفسير اسمه الرب المخلص،

7 يوييل النبى تفسيره عطيه الله،

8 يونان النبى تفسيره الطلبه والسؤال،

9 ميخا النبى تفسيره المتواضع،

10 ناحوم النبى تفسيره المبكت المتحن،

11 ناحوم النبى تفسيره العز والقوه ،
12 حبقوق النبى تفسيره المبكت الممتحن ،
13 صوفونيا النبى تفسيره ديدبان الرب ،
14 حجى النبى تفسيره عبد الله ،
15 ملاخيا النبى تفسيره الملاك المرسّل ،
16 زخريا النبى تفسيره ذكر الله ،
تم وكمل ،

Interpretatio nominum prophetarum honoratorum.

1. Sāmūyīl (Samuel) filius Helqānā; interpretatio nominis eius et significatio : honoratus a Deo; et eius interpretatio : a (ex) Deo petitus.
2. Nātān propheta; eius interpretatio : donum Dei.
3. Aḫiyā propheta; interpretatio nominis eius : Deus vivus.
4. Gād propheta; interpretatio nominis eius : fortunatus, felix.
5. Esa'yā (Isaias) propheta; eius interpretatio : liberatio Dei.
6. Išū' (Josue) filius Nūn propheta; interpretatio nominis eius : Dominus servator.
7. Yūyīl (Joël) propheta; interpretatio eius : donum Dei.
8. Yūnān (Jona) propheta; interpretatio eius : flagitatio et rogatio.
9. Miḫā propheta; interpretatio eius : humilis.
10. Nāḥūm propheta; interpretatio eius : reprehendens, experimento probans (ou bien : reprehensus, experimento probatus).
11. Nāḥūm propheta; interpretatio eius : potentia et vis.
12. Ḥabaqūq propheta; interpretatio eius : reprehendens, experimento probans (ou bien : reprehensus, experimento probatus).
13. Ṣūfūniyyā propheta; interpretatio eius : speculator Domini.
14. Haggay propheta; interpretatio eius : servus Dei (v. ci-dessous).
15. Malāḫiyyā propheta; interpretatio eius : angelus, missus.
16. Zaḫariyyā propheta; interpretatio eius : recordatio Dei.

Finis.

1. « Samuel a (ex) Deo petitus » dérive évidemment de Σαμουήλ αἴτημα ἀπὸ θεοῦ (Lagarde (1) **211**, 51). Il correspond exactement au *Sawāsew* éthiopien (2) qui explique ce nom par **ከእግዚአብሔር ፡ የተለመነ** = « qui a été demandé à Dieu ».

2. « Nātān... donum Dei » est = δόσις (Lag. **220**, 91) ou plus exactement : δόμα θεοῦ = Ναθαναήλ.

(1) Je cite toujours la seconde édition.
(2) Édit. de Moncullo, 1889.

4. Gād... fortunatus, felix — cf. Γὰδ ἐπίτευγμα (Lag. **206**, 82), et Γὰδ ἐπιτήδευμα ἡ τύχη (Lag. **225**, 59). Peut-être au lieu d'ἐπιτήδευμα faut-il lire ici ἐπίτευγμα, *réussite, succès heureux*, comme Lag. **206**, 82. Ce ne serait pas le seul exemple de la confusion d'ἐπίτευγμα et ἐπιτήδευμα; on la retrouve, p. ex., dans les mss. de Stobée (*Spic.*, **65**, 17), dans le fragment du περὶ καλλονῆς du philosophe pythagoricien Dius.

5. Isaias... liberatio Dei. C'est le σωτήριον κυρίου (Lag. **203**, 69) ou la σωτηρία κυρίου (Lag. **217**, 65); de même on lit dans le *Sawās.* éthiop. **የእግዚአብሔር ፡ ዳኅንነት**, « salut du Seigneur ».

6. « Josue... dominus servator » rappelle le Ἰησοῦς σωτήρ (Lag. **204**, 82; **210**, 19 etc.), et de même dans le *Sawās.* : **ኢየሱስ ፡ መድኃኒት**, « Jésus : salut ».

9. « Miḫa... humilis » répond exactement au μίχα ταπεινός (Lag. **220**, 81); le *Sawās.* donne au contraire : **ሚክያስ ፡ ማነው ፡ እንደ ፡ እግዚአ ብሔር**, « Michée : qui est comme le Seigneur? » = Μιχαίας τίς ὡς ὁ κύριος; Lag. **220**, 82.

10, 11. Nāḥum revient deux fois sur la liste, et l'interprétation « reprehendens etc. » est donnée également pour le nom de Habacuc; évidemment le texte est ici en désordre. Si au lieu de المتحن on lit : المتحنّ, ce serait à peu près le Ναοὺμ παράκλησις ἡ ἐγὼ πᾶσιν ἐλεήμων. Lag. 220-221. A l'interprétation « potentia et vis » répond le **መጽናናት** du *Sawās.*

14. Dans عبد الله... حجى il y a, sans doute, une faute. عبد, servus, est au lieu de عيد, festum; la substitution de عبد à عيد a produit naturellement l'interpolation de الله; la forme originaire serait donc : « Aggaeus : festum » = Ἀγγαῖος ἑορτή (Lag. **224**, 19). Le *Sawās.* a **በዓለ ፡ እግዚአብሔር**, « fête de Dieu » ou عيد الله.

15. Malāḫiyyā... angelus, missus, est le ἄγγελος (Lag. **203**, 68) et également dans le *Sawās.* **መልክተኛ**, « envoyé, ambassadeur ».

16. « Zakariyyā... recordatio Dei » répond au Ζαχαρίας μνήμη θεοῦ (Lag. **197**, 80) et au *Sawās.* qui donne pourtant **እግዚአብሔር ፡ የሚያ ስብው**, « celui dont Dieu se souvient ».

Les rapprochements qui précèdent montrent assez que le petit fragment arabe se rattache, dans l'origine, aux onomastiques grecs. Mais il n'en dérive pas immédiatement; il est d'origine syriaque, comme on le voit déjà par la forme des noms propres (حبقوق, يسوع ابن نون etc.); aussi les interprétations qu'il donne se retrouvent presque toutes chez les lexicographes syriaques (cf. Bar Alì, éd. Hoffmann; Bar Bahlûl, éd. Duval), et notamment celles qui n'ont pas de correspondant dans

les onomastiques grecs publiés par M. de Lagarde. On a ainsi pour Joël ܝܘܐܠ ܡܪܝܡܐ; pour Jonas : ܝܘܢܐ; pour Sophonie : ܨܦܢܝܐ ܟܘܢܝܐ; etc.

Quant à l'onomastique éthiopien que M. Merx a publié, je remarquerai qu'il fait partie d'une espèce d'appendice qui suit, dans plusieurs mss., les Livres des Rois et qui se compose d'une liste des rois d'Israël et Juda et des prophètes et de l'explication des noms hébreux en question. Cet appendice se trouve aussi dans le ms. fonds éthiop. 5 de Paris (cf. le catal. de Zotenberg, p. 8) et dans le ms. du Museo Borgiano, maintenant dans la Bibl. Vaticane, qui a été très exactement décrit par M. Roupp, dans la *Zeitschr. für Assyriol.* XVI, 296. Comme ces deux mss. sont anciens, il est très probable que l'appendice a été traduit directement du grec et non de l'arabe (1).

I. Guidi.

III

PAS D'AGAPE DANS LA PREMIÈRE ÉPITRE AUX CORINTHIENS

Dans son ouvrage sur l'Agape et l'Eucharistie dans la primitive Église, M. Keating a de nouveau soutenu, il y a deux ans, l'opinion que saint Paul a pris occasion des désordres qui s'étaient produits à Corinthe dans les repas eucharistiques, pour séparer l'Eucharistie de l'Agape. En 1902, dans ses *Études d'histoire et de théologie positive,* dont une nouvelle édition vient de paraître, Mgr Batiffol a proposé une tout autre interprétation du chapitre XI de la *Ia Cor.* Les réunions chrétiennes, d'après lui, y apparaissent exclusivement eucharistiques; aucun repas ne pouvait être joint à la Cène du Seigneur. Cette interprétation n'a pas obtenu le suffrage de M. Funk. Dans un récent article sur *L'Agape* (*Revue d'histoire ecclésiastique,* 1903, t. IV, p. 1-23) consacré principalement à l'étude du témoignage de Tertullien, il croit devoir maintenir l'opinion aujourd'hui traditionnelle, qu'à Corinthe, au temps de l'Apôtre, l'Agape se trouvait bien unie à l'Eucharistie. Plus récemment encore, la même opinion traditionnelle a été défendue par dom Leclercq dans le bel article sur l'*Agape* qu'il a

(1) Les « nomina prophetarum » du ms. vatic. arab. 787 (cf. Mai, *Script. vet. n. coll.* IV, 622) ne sont autre chose que la simple liste des prophètes sans aucune interprétation de leurs noms.

écrit pour le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (fasc. 3, 1903, col. 784 s.); par le P. J. M. Gillis dans *The Catholic University Bulletin* (*The christian Agapé*, 1903, n. 4, p. 476 s.); et par M. Ermoni dans son opuscule sur *L'Agape dans l'Église primitive* (Paris, Bloud, 1904, p. 9 s.).

La question est importante. La première épître aux Corinthiens nous fournit la plus ancienne attestation de l'Eucharistie. Si celle-ci n'y montre aucune attache à un repas commun, il ne sera pas aisé d'expliquer la conception catholique relative à l'Eucharistie par une évolution qui aurait son point de départ dans un pareil repas.

Une lecture attentive du texte nous a suggéré les remarques suivantes.

C'est au v. 21ᵃ que l'Apôtre énonce l'abus qu'il veut corriger : ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν. Au verset précédent, saint Paul a exprimé en deux mots le principal (1) reproche qu'il a à faire aux Corinthiens, au sujet de cette pratique : οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν. *Quand vous vous réunissez, ce n'est pas manger le repas du Seigneur que vous faites.* Le repas du Seigneur, cela veut dire le repas tel qu'il a été établi par le Christ, tel qu'il a voulu le voir répéter par ses disciples. En effet, dès le v. 23, en commençant à expliquer son blâme (ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ), l'Apôtre se met à décrire l'institution même du Christ, en insistant sur l'ordre qu'il a donné de faire après lui ce qu'il faisait pour la première fois. Il a béni le pain, et il a ordonné de répéter cette bénédiction en mémoire de lui. Il a béni le vin, et il a prescrit aux siens de faire dans la suite cette même bénédiction. Τοῦτο ποιεῖτε : dans ce contexte, ces paroles, au sens de saint Paul, doivent être prises de façon exclusive. C'est cela, et cela seulement, qu'il faut faire d'après l'institution du Christ. Si on ne suppose pas ce sens exclusif, l'argumentation de l'Apôtre semble porter à faux. Il part de ce principe qu'il faut, dans la célébration de l'Eucharistie, reproduire la manière d'agir du Christ, dans les points dont il a voulu la répétition. Le Christ a pris un repas avec ses disciples avant de consacrer le pain et le vin. S'il était entendu qu'on répétait ce repas, saint Paul, pour pouvoir reprocher aux Corinthiens de ne pas célébrer la Cène conformément à l'institution du Christ,

(1) Un *autre* reproche est exprimé aux vv. 21ᵇ et 22ᵇ, sans être développé dans ce qui suit. Cette manière d'agir est contraire à la charité chrétienne, par l'inégalité regrettable qu'elle introduit dans les assemblées. Saint Paul ne semble pas songer à des excès dans la boisson, comme le pense le P. Gillis. — Quant aux conclusions que l'Apôtre tire, aux vv. 27 et s., de l'exposé de la Cène, elles dépassent évidemment le cas présent et ne peuvent pas servir à déterminer celui-ci.

aurait dû rappeler la *nature* du repas pris par le Seigneur et montrer combien il était différent de celui que pratiquaient ses lecteurs.

On comprend sans peine comment les Corinthiens en vinrent à vouloir joindre une réfection matérielle à l'Eucharistie, et comment, dans ce but, ils se mirent à prévenir la réunion eucharistique officielle, apportant chacun sa propre nourriture (1), puisque l'Église ne préparait pas un repas commun. Ils se seront prévalus du même principe qu'emploie l'Apôtre, et c'est là précisément ce qui aura déterminé l'argumentation choisie par celui-ci. Le Christ avait pris un repas avant l'Eucharistie, et ils voulaient imiter le Christ. Ils croyaient de leur côté mieux célébrer ainsi le κυριακὸν δεῖπνον (2). On conçoit dès lors comment ils pouvaient s'attendre à être loués par saint Paul (τί εἴπω ὑμῖν; ἐπαινέσω ὑμᾶς;) (3). Supposez au contraire, comme on le fait d'ordinaire, qu'une table commune était servie, mais que les riches apportaient avec eux de plus amples provisions dont ils ne faisaient pas part aux frères. L'abus était criant. Et ces riches Corinthiens n'avaient à attendre qu'un blâme énergique de la part de l'Apôtre.

L'unique mesure que propose saint Paul pour couper court aux abus, peut enfin nous éclairer sur la nature de ceux-ci. Il suffit que les Corinthiens s'attendent les uns les autres (v. 33), et que rien ne se fasse avant que tous soient assemblés et que donc la réunion puisse commencer (4). Si cette réunion avait elle-même compris un repas commun, le remède eût été absolument inefficace. Chacun pouvait encore, durant ce repas commun, ajouter à sa part ou ne pas communiquer aux autres ce qu'il avait apporté avec lui, et c'est cela que l'Apôtre aurait dû défendre explicitement. Mais, si la réunion elle-même ne comportait que l'Eucharistie avec les prières qui l'accompagnaient, saint Paul remédiait bien à la situation, en établissant que rien ne se ferait avant l'assemblée. Il n'y avait pas place dans la réu-

(1) Ainsi se produisait de fait cette inégalité regrettable que l'Apôtre signale en passant.

(2) En rapportant, d'après la tradition, que le Christ a institué l'Eucharistie μετὰ τὸ δειπνῆσαι, saint Paul n'avait donc pas à craindre de fournir un argument aux Corinthiens (Gillis, *l. c.*, p. 477).

(3) On a dit que cette section n'avait pas été provoquée, comme celle qui précède, par une demande des Corinthiens. Cependant les derniers mots : τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι, ne pouvaient être compris des lecteurs que si eux-mêmes avaient exposé la situation à saint Paul, dans leur lettre ou par leurs délégués.

(4) Dans la nouvelle édition de ses *Études* (p. 292), Mgr Batiffol traduit : « Accueillez-vous les uns les autres gracieusement, fraternellement ». Cette interprétation n'est pas bien favorable à la thèse de l'auteur. Par un semblable conseil, l'Apôtre n'aurait pas exclu l'union d'un repas à l'Eucharistie ; les Corinthiens en auraient seulement conclu qu'ils devaient mettre en commun les nourritures qu'ils apportaient. — Au reste, le verbe ἐκδέχεσθαι signifie toujours *attendre* dans le N. T., et saint Paul, pour rendre l'idée indiquée par Mgr Batiffol, emploie ailleurs d'autres termes.

nion eucharistique pour une réfection corporelle (1). Les abus se produisaient en dehors et avant la réunion officielle, et ils se rattachaient à une tentative privée. En défendant à ses fidèles de rien faire avant la réunion, l'Apôtre attaquait bien directement le repas lui-même, et pas seulement les abus qui en accompagnaient la célébration. C'est ce qu'il marque clairement, en ajoutant immédiatement : *que si quelqu'un a faim, qu'il mange chez lui.*

Louvain.

P. Ladeuze.

(1) M. Funk (*l. c.*) estime que l'expression employée au v. 33 : συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν indique bien que la réunion comportait un repas de communauté. Mais il nous semble clair que cette expression désigne d'une façon générale la réunion eucharistique elle-même. Dès lors, il est inadmissible que saint Paul ait caractérisé cette réunion par la partie qu'en tout cas il considérait comme accessoire. Ainsi, l'expression vise bien la réception des éléments eucharistiques eux-mêmes. Mgr Batiffol s'est expliqué sur cette difficulté dans sa nouvelle édition, p. 291.

Dom Leclercq croit trouver une preuve nouvelle de l'union d'un repas à l'Eucharistie dans les paroles par lesquelles saint Paul, au v. 26, caractérise les réunions eucharistiques : « toutes les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, *vous annoncerez la mort du Seigneur* jusqu'à ce qu'il vienne ». D'après ce texte, le Christ aurait choisi « le mode employé très généralement de son temps, le banquet funèbre, pour grouper ceux qui sont demeurés fidèles à Celui qui n'est plus parmi eux ». Mgr Batiffol a très bien expliqué la nature de cette commémoraison funèbre dans son article : *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament* (*Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1903, p. 129 s.). En tout cas, d'après les paroles mêmes de saint Paul, les éléments du banquet funèbre, si l'on aime cette expression, ce sont uniquement le pain et le vin consacrés.

CHRONIQUE

NOTES ARCHÉOLOGIQUES

Un brocanteur d'antiquités a bien voulu nous communiquer, avec permission de les publier, quelques documents archéologiques recueillis dans les environs de Jérusalem et sur la côte de Palestine. C'est à son obligeance désintéressée que sont dues les inscriptions livrées ci-après à l'état brut.

1. Plaque de marbre blanc rectangulaire. — Haut. moy. des lettres $0^m,02$. Long. des lignes $0^m,18$.

ΜΝΗΜΙΟΝ	Μνημ[ε]ῖον | τῶν Βιζζου
ΤΩΝΒΙΖΖΟΥ	Ενθὰ κ[ε]ῖτ(αι) | Ρεβέκκα ἡ
ΕΝΘΑΚΙΤΕ	μὴ | τηρ Μάννου |
ΡΕΒΕΚΚΑΗΜΗ	Ἐιρήνη שלום
ΤΗΡΜΑΝΝΟΥ	
ΕΙΡΗΝΗ שלום	

Monument de la famille de Bizzos. Là repose Rébecca, mère de Mannos. Paix! — Malgré l'assertion du possesseur, cette inscription doit provenir de la nécropole de Jaffa, car elle présente les mêmes caractères qu'un grand nombre d'autres épitaphes gréco-juives trouvées dans cette nécropole.

2. Provenance indiquée : *Caiffa* (?). Dalle de marbre rectangulaire. Copie du texte vérifiée par nous sur l'original.

ΤΟΠΟϹ ΘΕΟΔΟΤΟΥΥΕΙΟΥ	Τόπος Θεοδότου υἱοῦ | Ἀλεξάνδρου
ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΠΟΛ	πόλ | εως Σελευκιας
ΕΩϹϹΕΛΕΥΚΙΑϹΤ	τ | ῆς Ἰσαυρίας
ΗϹΙϹΑΥΡΙΑϹ	

Lieu (du repos) de Théodotos, fils d'Alexandre de la ville de Séleucie d'Isaurie. — L'expression τόπος pour désigner la tombe de quelqu'un n'est pas insolite dans les inscriptions funéraires de Palestine. On a pris soin de bien déterminer la Séleucie dont il était ici question afin de ne pas la confondre avec les autres villes de même nom qui étaient assez nombreuses.

3. Provenance : *Sébaste*. Petite dalle de marbre en forme de fronton triangulaire,

haut de 0m,15. La pièce devait s'encastrer dans le sommet d'une stèle funéraire. Lettres assez bien gravées, hautes de 0m,03.

ΦΛΑΟΥΙΑ ΔΟΜΙΤΤΙΑ

4. Provenance : *Césarée*. Dalle de marbre brisée sur plusieurs côtés. Grandes lettres de 0m,05. Estampage. voy. planche n° 5.

: ΤΗΑΓΙΩ
ΗΤΟΙΤΩΕΥ
ΟΡΦΑΝΤΡΟΦΙΩ

C'est, à ne pas en douter, l'inscription mentionnée dans la *RB*. 1895, p. 76. Nous reproduisons ici tout ce qui subsiste de ce texte, bien que les deux ou trois mots nouveaux ne jettent pas une grande lumière sur ce qui en était déjà connu. Nous ne pouvons rien tirer des débris de lettres qui subsistent à la première ligne du fragment.

5. Provenance : environs de *Lydda*. Inscription dans un cartouche haut de 0m,32, large de 0m,24, sur la face d'un bloc de grès ou de calcaire doux ayant servi de pierre d'appareil. Gravure profonde et soignée. Haut. moyenne des lettres 0m,05. Estamp.

Μαρχίων Κρονίδου Πελλεύς.

Marchion fils de Kronidès, de Pellè.

L'orthographe Μαρχίων est assez irrégulière si l'on suppose qu'elle est pour Μαρκίων. Κρονίδης est un nom païen. L'intérêt de ce petit document est dans le terme Πελλεύς qui est sans doute l'ethnique de Marchion. Je crois y reconnaître l'indication d'une ville de Pellè, Πέλλη, mentionné assez vaguement par les lexicographes (Suidas, *sub v°*, Pape, *Eigennam.*; cf. Étien. de Byz.) comme un nom de lieu ou de ville. A prendre sans contrôle précis la donnée de Pape, on pourrait même identifier Πέλλα et Πέλλη, puisqu'on est renvoyé simplement à Josèphe, *Guerre*, III, 3 3 et 5. Or, tandis que l'historien juif au § 3 parle, en effet, de Pella = *Tabakât Fâhil* dans la Décapole, au § 5, où il énumère les toparchies, Πέλλη, encadrée entre les toparchies d'Emmaüs = *'Amwâs* et d'Idumée, ne peut guère être située en Transjordane. La difficulté d'une telle identification, que la plupart des modernes semblent n'avoir pas soupçonnée, n'avait pas échappé à la sagacité du vieux Reland (*Palaestina*, p. 176 s.). Il supposait que Josèphe avait nommé ici Πέλλη le district que Pline (*H. N.*, V, 14) désigne sous le nom de *Bethleptephenen*. Ce vocable est d'ailleurs connu par Jos. lui-même (*Guerre*, IV, 8 1 : τὴν Βεθλεπτηφῶν τοπαρχίαν) et s'applique

précisément à cette même région située entre Ἀμμαοῦς et Ἰδουμαία précédemment dite Πέλλη. Quelle est la raison du changement de nom et qu'était au juste Πέλλη? Ce n'est pas le lieu de le rechercher ici. Notons seulement que la découverte de notre épitaphe est une précieuse justification du raisonnement de Reland et qu'elle conduira à un examen plus précis des toparchies romaines.

Des têtes groupées sur la planche ci-contre nous devons la connaissance au même amateur, pour les n^os^ **2** et **3**. Nous avons vu **4** dans une boutique à Jérusalem, et le n° **1** nous a été communiqué par M. le baron d'Ustinow qui vient de faire entrer cette remarquable pièce dans ses collections.

N° 1 : En marbre blanc, d'un travail soigné, provient du village de Sébastych. La tresse de cheveux plaquée sur la tempe droite donne à cette tête une physionomie spéciale. C'est sans doute un jeune Romain que l'artiste aura voulu représenter. Une idée ingénieuse de M. d'Ustinow permettrait d'y reconnaître une tête d'Auguste jeune. Il faut attendre un verdict autorisé.

N° 2 : Tête en beau marbre blanc trouvée à Césarée. C'était vraiment l'œuvre d'un artiste, à en juger par la manière dont les cheveux ont été fouillés. Malheureusement le nez et toute la partie inférieure du visage sont détériorés, le bloc ayant été employé dans une construction comme simple pierre de remplissage. A cause de cette détérioration, il est difficile de rechercher quel est le personnage à qui nous avons affaire, à supposer que ce soit là un personnage historique bien connu. Ce front couvert d'une belle chevelure rappellerait certaines représentations d'Antinoüs (?).

N° 3 : Tête romaine en pierre du pays.

N° 4 : Angle de corniche provenant de quelque façade de tombeau ou de tout autre monument de ce genre. Lorsque la pierre m'a été remise, on venait de la détacher de sa place, comme on pouvait s'en rendre compte par la cassure toute fraîche. Le propriétaire a refusé de m'indiquer l'endroit d'où ce fragment avait été tiré. A en juger par la nature de la pierre, je serais porté à croire qu'il provient de la plaine.

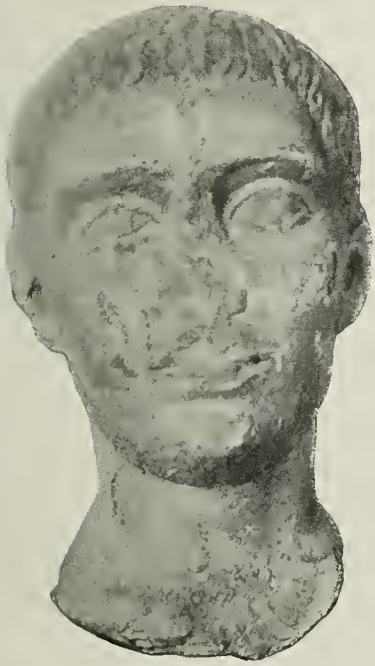
NOUVELLES TROUVAILLES A BERSABÉE

Sous une administration intelligente et active, l'antique cité patriarcale reprend vie. Une population cosmopolite de trafiquants et de rares agriculteurs, estimée déjà presque à 500 âmes, s'est groupée autour du *séraïl* construit il y a dix-huit mois. Les anciens puits ont été restaurés

1

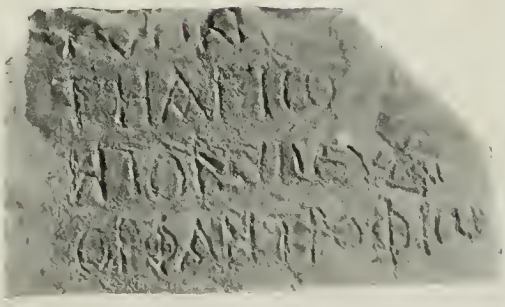
2

3



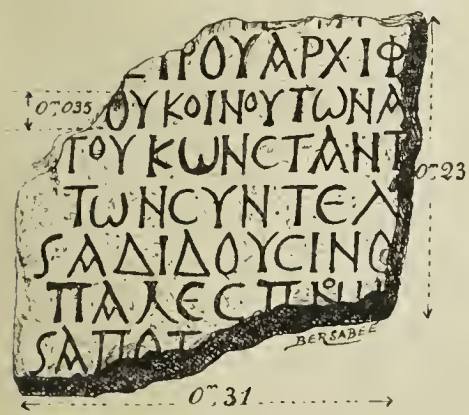
4

5



et on se préoccupe d'en forer de nouveaux. Le Qaïmaqâm en fait creuser un pour l'approvisionnement de la caserne — où résident environ soixante soldats. — Ce puits n'a pas encore atteint la nappe d'eau, malgré son développement de près de 30 mètres à travers la couche des décombres et deux bancs superposés de ce calcaire mou qu'on rencontre sur le littoral méditerranéen, isolés par deux couches épaisses de sable fin comme celui de la côte. Autour du séraïl on a planté un certain nombre d'eucalyptus; quelques jardins sont installés près des demeures les plus aisées. Il va sans dire que cette extension de civilisation est de plus en plus fatale aux ruines, car elles sont l'unique carrière exploitée pour les constructions modernes, sans nul souci de préserver même la disposition ou le souvenir des monuments détruits. Il n'est pas jusqu'au charme si profond et si pénétrant du grandiose paysage qui ne se soit envolé, au désespoir des visiteurs impressionistes, depuis que l'émouvante solitude s'est animée du bruit vulgaire des moulins à vapeur, des *norias* installées sur les puits aux margelles séculaires et des âpres contestations entre les caravanes nomades et les gens de trafic. Quand une ligne télégraphique et un prolongement de routes carrossables auront relié Bersabée à Hébron et à Gaza, quand surtout la cité rajeunie sera devenue une station du chemin de fer égypto-syrien projeté, quelque économiste autorisé dira les avantages du nouvel *emporium* et pronostiquera ses futures destinées; d'autres regretteront l'intérêt des ruines saccagées et l'attrait évanoui d'une puissante sensation historique.

Car les ruines sont littéralement saccagées. On en jugera par les quelques débris que nous avons pu entrevoir, grâce à l'obligeance éclairée d'un officier supérieur de la garnison, dont la tâche laborieuse est malheureusement tout autre que de surveiller et de protéger des ruines qu'il sait pourtant apprécier.



C'est d'abord un nouveau fragment du rescrit impérial réglant les redevances dues par les provinces ou localités de Palestine à l'administration ou aux troupes; cf. *RB.* 1903, p. 275 ss., 429.

La pièce, que nous avons été autorisé seulement à examiner en prenant simple copie du texte, est brisée sur tous les côtés. Il semble que la plupart des cassures soient fraîches, comme si l'on eût récemment

encore dépecé ce lambeau pour en faciliter la dissimulation et le transport. Le croquis que nous en avons pu prendre offre les dimensions, l'aspect général du texte, sans qu'il ait été possible toutefois d'y apporter le soin nécessaire pour permettre de rendre les particularités paléographiques avec la précision voulue. C'est en tout cas la même dalle de marbre que les morceaux déjà connus, la même gravure ferme et non sans élégance, les mêmes formes graphiques de certaines lettres ou sigles, malgré des divergences qui n'ont rien d'insolite dans un texte d'une teneur aussi considérable et d'époque relativement basse. On peut lire clairement, en laissant de côté les sigles endommagés par les cassures :

1.	. . . . .
2. . . ΟΥΑΡΧΙΦ	(τ)οῦ αρχιφ[ύλου?]
3. ΟΥΚΟΙΝΟΥΤΩΝΑ	(τ)οῦ κοινοῦ τῶν Λ[ραβῶν? Αρχιφύλων?)
4. ΤΟΥΚΩΝCΤΑΝΤ	τοῦ Κωνσταντ. . . . .
5. ΤΩΝCΥΝΤΕΛ	τῶν συντελ[εστων].
6. S ΑΔΙΔΟΥCΙΝΟ	ϛ Α δίδουσιν...
7. ΠΑΛΕCΠΝΙ . . . . . (*sic*)	Παλεσ(τι)νη?] ν(ομισματα?)...
8. S ΑΠΟΤ	ϛ ἀπὸ (?) τ.....

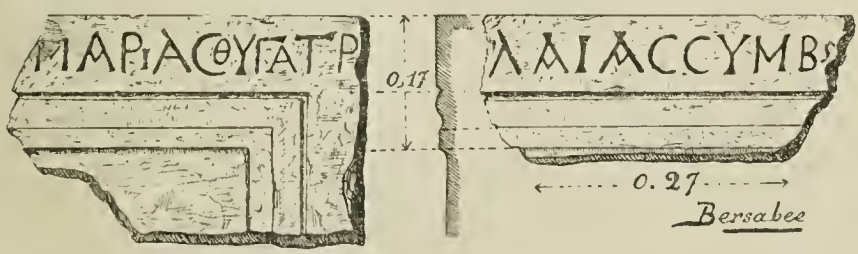
La tentation est assez forte de rapprocher ce fragment de celui que la *Revue* a publié l'an dernier (1902, p. 279 et 429). En laissant de côté la ligne 1 dans les deux morceaux, la ligne 2 ci-dessus serait complétée d'une manière satisfaisante par la ligne 2 du fragment antérieur (B). Ligne 3 est dans le même cas et on obtiendrait ainsi l'indication intéressante d'une sorte de « conseil des cheikhs » analogue au *madjelis* qu'une mesure administrative fort intelligente essaye de créer aujourd'hui à Bersabée comme moyen de main-mise sur les tribus jusqu'ici indépendantes du Négeb. Ligne 4 complétée par 4 B donnerait la mention d'un Κωνσταντ[ι]νιανου Σαλτο[υ] justifiée peut-être par Σάλτων Κωνσταντιανικῆς de Georges de Chypre (1) ou les vocables Κωνσταντίνη, *Constantiniaquis*, et Τόξος Σάλτων (?) des anciennes Notices ecclésiastiques. Visant surtout à fournir des documents à l'examen compétent des maîtres de l'épigraphie, les chroniques de la *Revue* s'abstiennent, on le conçoit, d'entrer dans le détail des hypothèses et des rapprochements qu'exigerait la discussion méthodique des textes fournis.

(1) *Descr. orbis romani*, éd. Gelzer, 1026 (p. 52). Cf. Reland, *Palaestina*, p. 214 ss.

A partir de la ligne 5, le raccord tenté précédemment devient plus problématique. Le nouveau fragment contient la mention manifeste des *contribuables* visés par le rescrit. A la rigueur pourtant le sigle S qui figure seul dans la ligne 5 du fragment B pourrait être interprété comme une abréviation : συντελς = συντελεστων. En ce cas, la ligne 6 contiendrait au début le sigle S et une indication numérique, Α, suivis du verbe διδουσιν. Mais la mention ο βικαριος δευτερος qui suivrait ne va pas sans difficulté dans cette hypothèse; plus encore semble difficile le raccord des lignes 7. On ne manquera pas de mettre en question l'exactitude de la copie en cet endroit et je ne sais si les doctes voudront bien me faire le crédit d'avoir supposé aussi, en face de la pierre, le groupe TI, dans une ligature quelconque, au lieu de l'invraisemblable II indubitable toutefois, dût le graveur antique être taxé de barbarie ou de négligence. La ligne 8 me semble impossible à raccorder. La teneur de 8 B ne permet guère de supposer S ἀπὸ τ[οῦ τερε]βίνθου ἀπὸ τῶν... et d'autres hypothèses qui se présentent ne sont pas assez appuyées pour être discutées.

Si les deux pièces sont considérées comme indépendantes, on cherchera peut-être à la ligne 4 du nouveau fragment un nom impérial; ligne 6 quelque désignation locale, et le reste à l'avenant. Souhaitons que le hasard des travaux ultérieurs amène encore au jour quelques-uns des débris de cet intéressant document qui en faciliteront la pleine intelligence et justifieront l'ingéniosité des conjectures. Il semble qu'une petite fouille méthodique sur le point d'où sont sortis les trois premiers morceaux permettrait de recouvrer les compléments indispensables du texte. Puissent des chercheurs plus heureux que nous se faire indiquer le point des vastes ruines où l'on a exhumé les pièces actuellement connues !

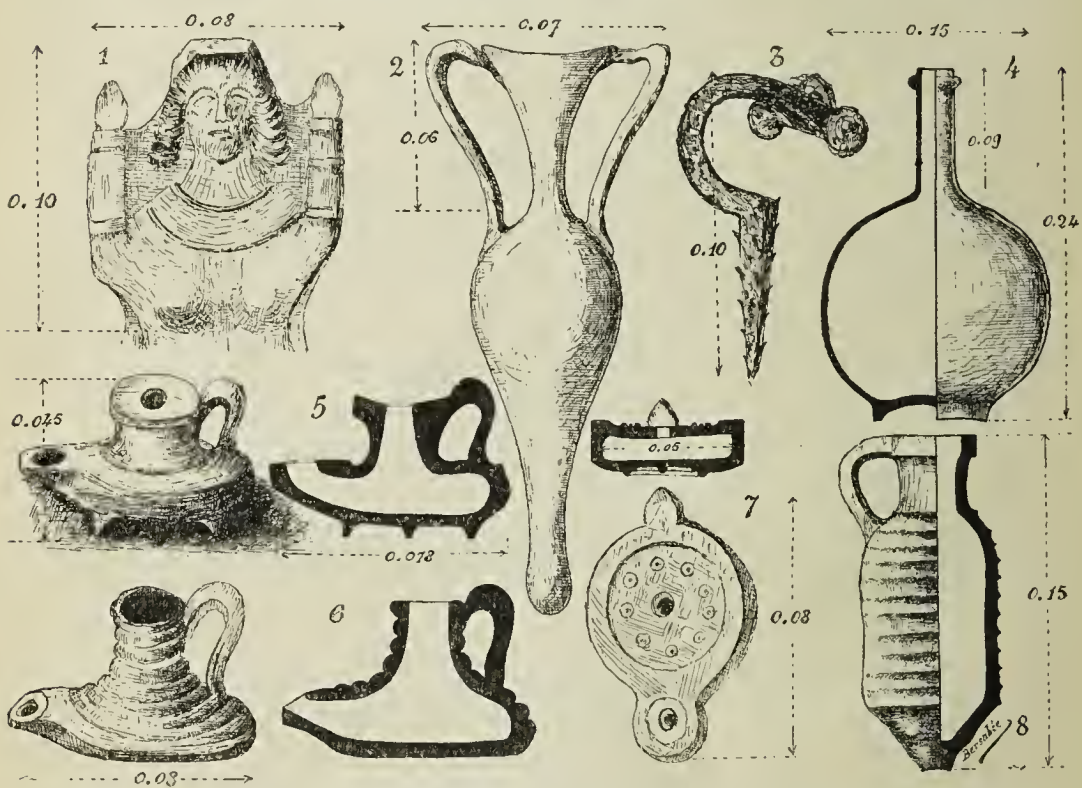
Sur deux débris d'un sarcophage en calcaire, nous avons relevé quelques lettres d'une épitaphe. La forme des caractères et les mou-



lures montrent qu'il s'agit bien du même personnage, quoique l'agencement des deux débris puisse être conçu de diverses façons. Si les

moulures verticales du fragment de gauche sont interprétées comme le bord d'un grand côté du sarcophage, il faudra reporter l'autre débris avant, ou supposer que le texte se continuait sur une autre face. Il est possible cependant que la même face ait été décorée de deux panneaux isolés par une bande centrale. L'inscr. semble contenir une manière de généalogie : *X...* de *Marie, fille de* ...λαιας, épouse (?) de...? C'est tout ce que nous avons su tirer de ces épaves.

Intacte au contraire, je ne sais par quel heureux hasard, est une curieuse statuette en terre cuite offrant une variante peu commune du type si courant en Palestine qu'on a nommé la déesse-mère et qui serait beaucoup mieux qualifiée la déesse sensuelle. La figure est trop inconvenante pour être présentée à nos lecteurs. Nous donnons seu-



Bersabée, dans une sépulture.

1. Buste d'une statuette en terre cuite. — 2. Verre irisé très fin. — 3. Cuivre doré très oxydé. — 4. Verre assez épais. — 5, 6, 7. Lampe en terre cuite. — 8. Vase en terre cuite.

lement un croquis du buste, car la pièce est intéressante par son caractère composite et par le fait qu'elle a été trouvée dans une sépulture à Bersabée parmi des lampes et des vases en verre communs dans les sépultures romaines, voire même chrétiennes, d'assez basse époque en Palestine. La statuette a été moulée en deux pièces, raccordées de façon à lui donner l'aspect d'une sculpture en ronde-bosse.

La partie postérieure n'a qu'un modelé rudimentaire, atténué encore par l'érosion, car la pièce a un peu souffert de l'humidité. Les détails de la coiffure semblent particulièrement égyptiens; le reste n'est qu'une réplique des innombrables Astartés phéniciennes aux poses plus ou moins libres ou grotesques. La déesse est entièrement nue, avec des colliers sur la gorge, des bracelets aux bras et des anneaux aux pieds. Il semble qu'on ait voulu la détacher sur un fond, comme une sorte de tenture dont on croit reconnaître les plis dans le bas du personnage. Y aurait-il eu chez l'artiste quelque intention de figurer certain type égyptien d'Isis? En tout cas, on ne devra pas trop se hâter, je pense, de remonter très haut l'époque de ce petit monument ou de tirer de trop amples déductions de son caractère d'apparent synerétisme religieux. Il faudra sans doute ne point perdre de vue que l'objet provient d'une nécropole apparemment chrétienne; que, d'autre part, il n'est pas rare de rencontrer en Syrie et Palestine des motifs d'une inspiration toute païenne ou d'un sensualisme réaliste jusqu'à en être repoussant employés dans la décoration des monuments chrétiens. Inutile d'étaler ici des références érudites aux premières mosaïques chrétiennes, au mobilier funéraire, aux bas-reliefs chrétiens archaïques, où des nudités grossières, des poses risquées offusquent souvent les yeux délicats. Il a fallu longtemps à la pensée chrétienne pour pénétrer l'art antique, en transformer le caractère et en renouveler les procédés.

FOUILLES ANGLAISES

Malgré les grandes chaleurs de l'été, M. Macalister a poursuivi activement les fouilles de Gézer. Dans le numéro d'octobre du *Quarterly Stat.* il nous donnait un rapport sur les trouvailles faites durant le trimestre précédent. Le tell fournit toujours un nombre considérable de menus objets en pierre, en métal ou en terre cuite, qui ont tous leur importance; mais on n'a point fait encore de grande découverte à sensation. Il devient de plus en plus évident pour l'auteur du rapport que les lampes et les vases de formes différentes trouvés aux angles des maisons ou au-dessous des jambages des portes se rattachent à des rites sacrés pratiqués lors des fondations de ces demeures. Des sacrifices sanglants, parfois même des sacrifices humains, auraient accompagné ces cérémonies religieuses. — Un certain nombre d'amulettes, quelques figurines de divinités, des fragments de poterie peinte ou émaillée, des scarabées en grande quantité, constituent le lot des choses égyptiennes récemment mises à jour. Parmi ces sca-

rabées, un grand nombre n'offrent aucune trace de lettres et devaient servir simplement d'amulettes; d'autres sont de véritables sceaux dont on a retrouvé parfois l'empreinte sur des anses de jarres.

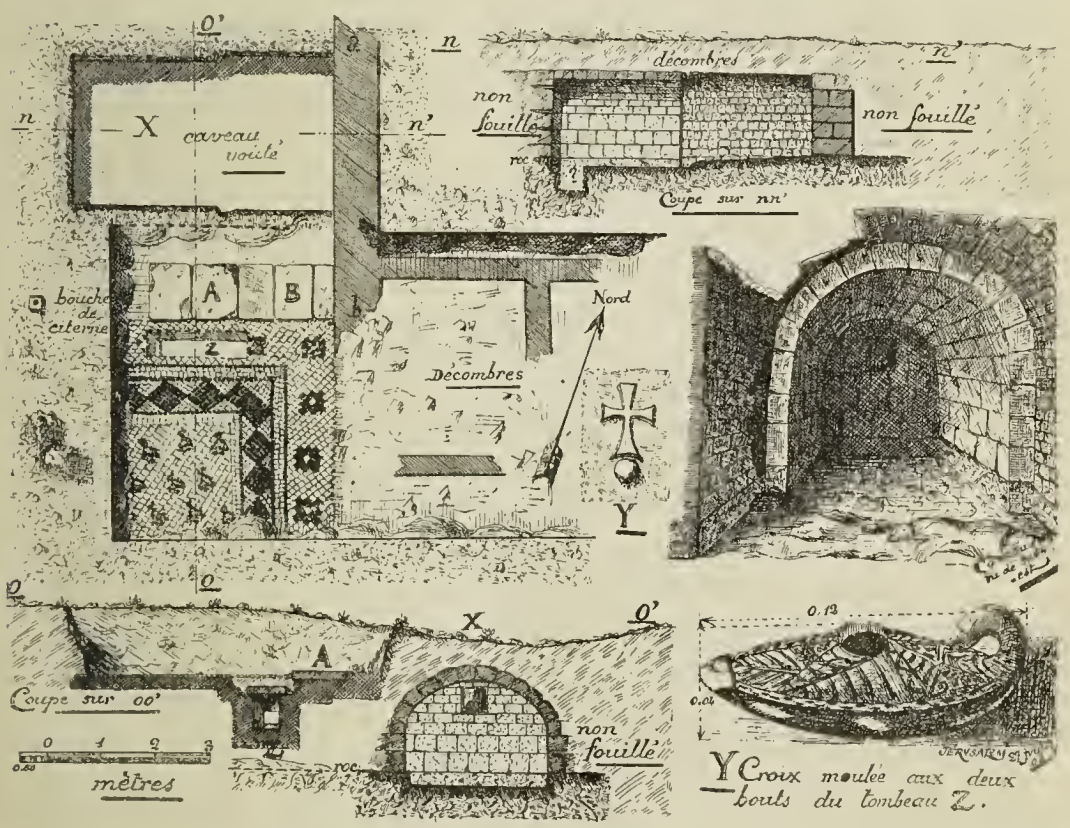
Parmi les objets dont on nous donne des représentations, deux sont à signaler. Le premier est une statuette en terre cuite dont il ne reste plus que le buste, représentant une mère pressant contre son sein un petit enfant. Le second est un petit bloc de pierre haut d'une douzaine de centimètres environ, large et épais de sept à huit centimètres, offrant tout à fait l'aspect d'un autel de minimes dimensions. Sur les quatre faces est gravée une inscription dont la lecture et l'interprétation sont assez difficiles. C'est probablement un ex-voto offert à *Héraklès* par un certain *Eunélos* (?). A quarante mètres environ, au sud des pierres levées du haut-lieu dont il a été question dans les comptes rendus précédents, M. Macalister a mis à jour trois grottes qui peuvent avoir servi d'habitations primitives. Le dessus de ces grottes est assez curieux, à cause d'un nombre considérable de cupules creusées à la surface du rocher. On en a compté jusqu'à quatre-vingt-trois de dimensions et de formes différentes. A quoi étaient destinées ces petites cavités? ont-elles un caractère religieux ou un but simplement utilitaire? C'est ce qu'il n'est pas facile de déterminer. Au moment où M. Macalister concluait son rapport, il était en train de déblayer une grande piscine attenante aux grottes dont nous venons de parler.

INSCRIPTION ROMAINE ET SÉPULTURES AU NORD DE JÉRUSALEM

Le développement incessant de la nouvelle ville, en multipliant les chantiers de constructions dans la région septentrionale, occasionne des fouilles plus ou moins méthodiques et procure assez fréquemment d'intéressantes trouvailles. Le malheur est que la plupart de ces chantiers demeurent inaccessibles aux curieux, ou ne leur sont ouverts que parcimonieusement et en raison de la taxe prélevée sur leur curiosité. Ainsi rançonnés, les chercheurs peuvent encore s'estimer heureux si, une fois dans les tranchées ou parmi les échafaudages, on ne leur interdit point de dessiner, de relever ou d'écrire, suivant le procédé fort illibéral adopté en certains chantiers européens de la Ville Sainte, celui de la Dormition par exemple, où le visiteur admis — gratuitement à vrai dire — se heurte dès l'entrée à cet avis draconien : « Il est interdit de dessiner, de mesurer et de photographier! » Juifs et musulmans ne peuvent guère être en reste de sévérité contre

la pauvre gent archéologique sur les chrétiens raffinés d'Occident; et ainsi s'en vont, saccagés, dispersés ou laissés inaperçus, nombre de débris qui pourraient s'éclairer parfois mutuellement ou jeter quelque lumière dans le chaos des problèmes que soulève l'étude de la ville ancienne. Sans parler, bien entendu, de ce qui est plus fatal encore que la ruine systématique des vestiges d'antiquité, c'est-à-dire leur transformation sans contrôle ni relevés précis et leur adaptation à des monuments nouveaux. Le sort néfaste de la partie occidentale du Mauristân en ces dernières années est un exemple assez topique pour dispenser en ce moment d'une plus ample justification aux doléances qui précèdent.

En plus petit voici pourtant un nouveau cas. L'été dernier un musulman s'est fait construire une maison à une centaine de mètres à



l'ouest de Saint-Étienne, non loin de la petite mosquée ruineuse des cheikhs Sa'îd et Sa'ad. A peine avait-on ouvert l'étroite tranchée de fondations qu'on rencontra des ruines : un pan de mur large et bien construit, sur une de ses faces du moins, de nombreux débris de poterie et quelques fragments moulurés. A 1m,50 environ se trouva un pavé de mosaïque, défoncé en hâte pour que la décou-

verte n'en fût pas ébruitée et la construction retardée par quelque exigence administrative motivée par la présence de débris antiques dans ce champ. La première tranchée finie et comblée déjà par du blocage neuf emprunté aux ruines mises à jour, on développa la fouille pour se rendre compte de ce que pouvait bien être la mosaïque et les murs trouvés. Une nouvelle tranchée fit découvrir l'encadrement de la mosaïque, puis deux chapiteaux corinthiens et une base utilisés comme remplissage dans le gros mur, un caveau voûté et surtout une dalle avec des caractères. Les Dominicains passant par là, on pensa s'éclairer sur la valeur des trouvailles et sur la direction à donner aux recherches ultérieures. Un croquis sommaire aussitôt pris à tout hasard, malgré la promesse que tout serait promptement déblayé, nettoyé, prêt pour la photographie et l'estampage, c'est tout ce que nous avons pu recueillir des découvertes. Quand nous sommes revenus, la dalle inscrite avait été vendue et enlevée, la construction envahissait la fouille. Le propriétaire a bien voulu pourtant nous autoriser à copier un autre fragment d'inscription découvert sur les indications fournies par nous à ses terrassiers. Quelques mesures ont permis de compléter le croquis suffisamment pour qu'il fût présentable aux lecteurs. On a sous les yeux ce maigre butin, livré, avec la réserve que de droit, à l'examen plus compétent des maîtres. Le mur *ab* n'a guère moins d'un mètre d'épaisseur; il est fait de beaux blocs lisses, à joints fins, avec un appareillage très soigné qui rappelle les bonnes constructions romaines. Il a été visiblement remanié en avant du caveau X, quand on l'a relié aux murs postérieurs et d'un mauvais travail qui font corps avec lui. C'est dans cette restauration qu'on y a inséré, en guise de moellons, les chapiteaux corinthiens mutilés et la base de colonne. Il ne nous a pas été possible de déterminer le rapport exact de la mosaïque avec ce mur, ni son prolongement au sud. Au nord, au contraire, on nous a affirmé que ce même mur se développait encore sur une dizaine de mètres de longueur, ayant été rencontré l'an dernier dans la cour d'une maison neuve située à cette distance. Là aussi on aurait trouvé des tombes et un mobilier funéraire : lampes, monnaies, vases en verre, sans qu'il soit aujourd'hui possible d'apprécier ces trouvailles. Le caveau adossé au gros mur était vide au moment de notre visite. Il offre deux constructions nettement distinctes (voy. plan et coupes) : à l'ouest une partie très élégante avec ses parois appareillées et sa voûte intacte en berceau; à l'est, après un léger écartement des parois, de mauvaises murailles en blocage et une voûte irrégulière, qui, en s'effondrant au cours des récents travaux, a causé la découverte. On dirait d'une restauration postérieure;

à moins que — d'après certains dires des ouvriers modernes que rien ne permet plus de contrôler — l'on ne veuille songer à un stucage peint en cette partie de la tombe. L'entrée paraît avoir été de ce côté : il n'en reste en effet aucune trace dans les autres parois et il est difficile de reconnaître une entrée dans l'ouverture que bouche actuellement une grosse pierre dans le haut du mur occidental. Il se pourrait qu'une tombe ait été creusée au-dessous de cette ouverture dans le roc qui fait le sol du caveau (1). A défaut de tout indice archéologique précis, il serait hasardeux d'assigner une date à cet édifice. Quelques tombes byzantines des environs de Jérusalem offrent même avec lui d'intéressantes analogies (2), mais plus encore, semble-t-il, certains hypogées romains de Beit-Djebrîn, de Beit-Nettif ou d'ailleurs.

Entre ce caveau et le pavement de mosaïque il ne nous a paru exister aucun rapport. Peut-être un petit mur existait-il en avant de l'alignement de dalles où se trouvent les deux fragments d'inscription A et B (3). Du moins cet alignement et la mosaïque font corps : il est facile de s'en rendre compte, à la façon dont l'encadrement de la mosaïque (4) se rattache aux dalles. Le déplacement de la pierre A ayant endommagé la mosaïque fit apparaître des dalles qui rendaient sous le choc un son creux. Elles couvraient une tombe longue de $1^{m},85$, large de $0^{m},44$, aux parois maçonnées et enduites d'une couche épaisse de ciment dans laquelle on avait moulé en relief, aux deux extrémités, une élégante croix latine pattée, haute de $0^{m},40$ et surmontant une boule (?). Les croix avaient naturellement été martelées à l'ouverture de la tombe, pas assez toutefois pour qu'il ne demeurât facile de les dessiner. Nous n'avons pu connaître le contenu de la sépulture. On nous a seulement présenté une lampe en terre cuite de facture assez grossière, qui aurait été trouvée là-dedans et quelques monnaies byzantines déclarées de même provenance, parmi lesquelles un Justin était seul reconnaissable. On peut croire que cette sépulture n'était point la seule en cet endroit et qu'une recherche plus systématique eût fait découvrir probablement quelque petite nécropole mo-

(1) Les ouvriers nous ont en effet parlé d'une excavation dans cet endroit (voy. coupe *nn'*); mais leur fouille était de nouveau remblayée et leurs indications trop vagues pour qu'on puisse y faire grand fonds.

(2) Celle de *Sûr Bâhir* notamment. Voy. Bliss et Dickie, *Excavations at Jerusalem...* p. 239 ss.

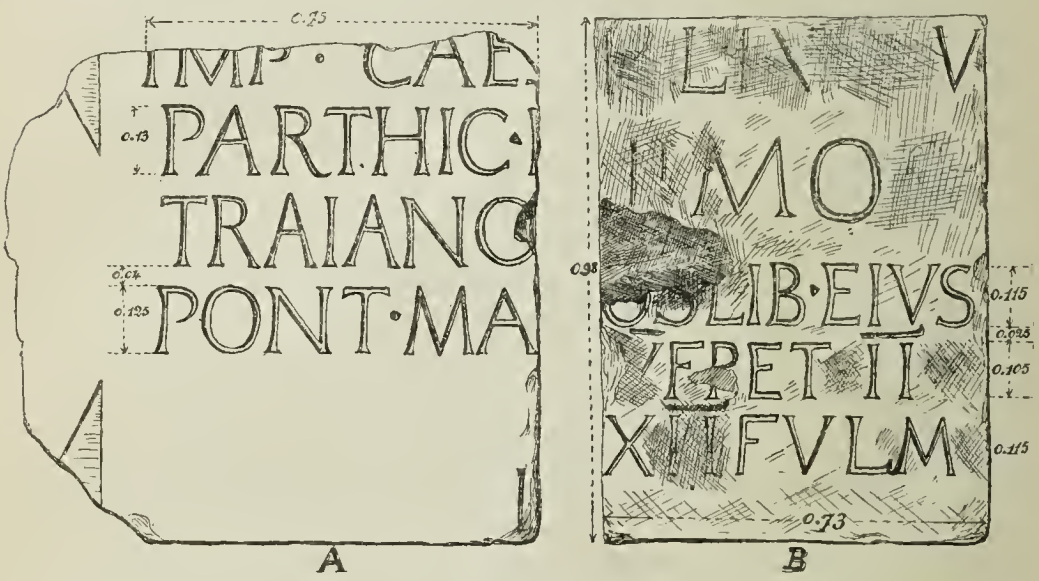
(3) Le bord de la tranchée ne permettait pas de le constater avec certitude.

(4) Inutile sans doute de faire observer que le dessin de cette mosaïque n'est pas à l'échelle dans le plan publié plus haut. Sa représentation schématique vise seulement à donner quelque idée de son style.

nastique de la période byzantine comme on en a trouvé déjà dans la région.

Mais le principal intérêt de la fouille est la mise à jour des deux fragments A et B d'une monumentale inscription romaine. Malgré de légères divergences dans la gravure et les caractères paléographiques, il n'est guère douteux que les deux pièces n'appartiennent au même document, les exemples ne sont point rares dans l'épigraphie romaine de ces variantes d'écriture dans un même texte. Le raccord de ces deux débris pourra être conçu de façon plus ou moins diverse jusqu'à ce que le déchiffrement complet ait pu être établi.

Le premier, A, est en beaux caractères de l'époque des Antonins, parfaitement conservés. Dans B les lettres des dernières lignes sont un peu plus petites; mais surtout elles ont souffert beaucoup, malgré le grain fin et très dur de la pierre, usée par un frottement prolongé comme si elle eût servi de marche d'escalier ou de seuil de porte. Les



deux premières lignes ont à peu près disparu et eussent exigé en tout cas un examen plus prolongé et dans de plus favorables conditions que nous n'avons pu le faire. Les lignes suivantes, quoique moins effacées, ne sont pas non plus sans obscurité.

On voudra bien ne pas perdre de vue que la copie hâtive du P. Vincent livrée ici devait être contrôlée par un estampage et n'a pu même être collationnée, au lendemain de son exécution, sur l'original déjà disparu (1). La tentation serait assez forte d'assembler AB de telle

(1) Nous avons appris depuis que les deux pierres étaient sauves, entrées heureusement dans la collection des RR. PP. Franciscains. Grâce à la bienveillante obligeance du T. R. P.

façon que les débris de lettres plus grandes dans B fissent partie de la dédicace initiale : MO, par exemple, constituant la suite de la 4e ligne du fragment A, ou se plaçant au-dessous comme l'indice du *monument* que l'on prétend dédier. En cette hypothèse la mention du (ou *des*) dédicant, d'une gravure moins ambitieuse, se placerait dans un registre inférieur et dont les lignes seraient plus courtes que dans le début de l'inscription. Le débris de sigle dans l'angle inférieur de A pourrait avoir précédé la ligne 4 du fragment B et serait à considérer peut-être comme un L, abréviation de *legio* ou de *legiones*. Mais tout ceci demeure trop dans le vague. Sans entrer donc dans une étude raisonnée du texte réservée aux romanistes, on pourrait en concevoir ainsi la teneur générale :

IMP(*eratori*) CAES[*ari Divi Trajani*]
PARTHIC(*i*) [*Filio, Divi Nervae nepoti*]
TRAIANO [*Hadriano Augusto* ...]
PONT(*ifici*) MA[*ximo*. . . . . .
. . . . . .
.....OS LIB(*ertus*) EIVS.....
L]...X FRET(*ensis*), II [*Trajana*)
.... XII FVLM(*inata*). . . . . .
. . . . . .

La restitution de la première partie s'appuie sur la titulature courante d'Hadrien, telle que l'offrent les milliaires de Palestine par exemple. Dans la seconde partie, infiniment plus conjecturale, on relèvera tout d'abord la mention finale des diverses légions, sans essayer pour le moment de préciser à quel titre elles sont énumérées, si elles accomplissent elles-mêmes la dédicace à l'empereur, ou si elles figurent

Vicaire Custodial, le P. Lagrange a pu faire un rapide examen de l'inscription au Musée de Saint-Sauveur. La publication du document ayant été confiée à une autorité compétente, il n'y avait pas lieu d'exécuter même une nouvelle copie. On s'est borné à noter pourtant dans A l'indice d'une oreillette de cartouche, dans B une petite barre entre les premiers sigles de la troisième et de la quatrième ligne, et l'indice peut-être plus net du chiffre de la *legio Fretensis*. Ces trois détails ont pu être introduits dans le croquis. Le premier surtout est important, car il guidera dans l'agencement général du texte. On comprendra que nous nous abstenions d'aborder ici cet intéressant aspect du problème soulevé par l'inscription. Quant au sigle noté à la ligne 4, il ne paraît pas devoir modifier la lecture précédemment adoptée. La petite barre horizontale sera considérée comme indiquant au-dessous le chiffre X, analogue à ce qu'on lit très clairement pour le chiffre II à la fin de cette même ligne. L'idée de la rattacher à la lettre supérieure, de façon à lire Q au lieu de O, sera sans doute écartée comme ne fournissant aucun sens satisfaisant pour le groupe ainsi obtenu : QS, qu'on ne saurait résoudre par aucun des sens usuels *qui supra*, *quiescant*, voire même *Quintus*, etc.; il n'y a d'ailleurs après ce groupe aucun signe d'abréviation tel que les points ronds ou triangulaires usités partout ailleurs dans le texte. Nous exprimons ici nos meilleurs remerciements au T. R. P. Vicaire Custodial.

seulement en raison de quelque officier de leur commune administration.

Leurs noms mêmes font quelque difficulté. En premier lieu la légion X, dont le chiffre a presque disparu, est suffisamment attestée par les sigles usuels FR. ou FRET., selon qu'on pourra discerner avant *ou* après le groupe ET le point d'abréviation usité dans ce texte. Le chiffre II à la suite paraît bien désigner aussi une légion; à défaut cependant de toute autre détermination, il faut tenter un choix parmi les cinq légions ainsi numérotées avant la réforme et la réorganisation de l'armée romaine sous Dioclétien. Or la *legio II^a Trajana* est ici mieux en situation que nulle autre. Instituée par Trajan et cantonnée d'abord en Égypte, elle prit part à l'expédition contre les Parthes. Bientôt après elle fournissait des contingents à Hadrien pour la guerre de Judée (1). Sa mention dans notre texte n'a donc rien que de très vraisemblable. Le chiffre de la légion suivante, quoique fort endommagé sur la pierre, ne laisse guère de doute pourtant, grâce à la détermination qui lui fournit le mot d'après. Seule, la légion XII a porté le titre — d'ailleurs obscur, on le sait — de *Fulminata*. On connaît son rôle actif dans la grande guerre de Judée sous Titus (2); mais après la prise de Jérusalem elle avait été renvoyée sur les rives de l'Euphrate (Josèphe, *op. c.*, VII, 1 3). Sa présence ou sa représentation dans l'armée constituée par Hadrien pour triompher de la dernière insurrection juive ne nous était pas indiquée précédemment. L'empereur ayant cependant recruté de toute part des détachements de ses meilleures troupes pour frapper en Judée un coup décisif, il n'y a aucune invraisemblance à ce que la légion XII, toujours avide de venger sur les Juifs l'échec qu'elle en avait reçu un jour, ait fourni de ses cantonnements un renfort au corps expéditionnaire (3).

On s'étonnera peut-être que les troupes de l'armée de Judée dans l'expédition de 134-135, connues par ailleurs, ne soient pas mentionnées et que des indications jusqu'ici inconnues soient fournies à ce sujet. Le document nouveau étant fort incomplet, la liste originale pouvait contenir encore les légions III, V, VI, par exemple, et d'autres encore. Car l'hypothèse la plus séduisante, au sujet du texte en question, paraît être d'y voir une dédicace faite à l'empereur après

(1) Voir la documentation à ce sujet dans l'art. *Legio* de M. René Cagnat, dans le *Diction. des antiq. gr. et rom.* de Daremberg et Saglio, fasc. 29, p. 1078.

(2) Josèphe, *Guerre*, V, 1 6; cf. Cagnat, *op. c.*, p. 1086.

(3) Les principales références à ce sujet dans Schürer, *Gesch. d. Jüd. Volkes*, 4e éd., p. 687, note 116. Sur les effectifs de l'armée de Syrie vers ce même temps, voyez aussi Héron de Villefosse, *RB.* 1897, p. 598 ss.

le triomphe sur Barkokébas. A moins peut-être qu'on ne préfère rattacher le document à une période antérieure, vers 130 par exemple, au moment où Hadrien semble avoir résolu la restauration de Jérusalem à la romaine. Il est vrai qu'à cette époque la présence des trois légions mentionnées dans notre texte n'aurait guère sa raison d'être.

D'autre part, même en reportant après la victoire définitive sur Barkokébas la date de l'inscription, la difficulté reste de s'expliquer la mention simultanée des trois légions dans la dédicace. Le nœud de la question est à la ligne 3 du fragment B. Les sigles du début ne peuvent guère, malgré l'apparence, se résoudre par la lecture *consul* ou *proconsul,* car de telles fonctions ne pouvaient être remplies par des affranchis et on ne voit guère la possibilité de donner un autre sens acceptable au groupe LIB. EIVS que celui d'*affranchi* de l'empereur auquel est faite la dédicace. Sans doute aussi ne devra-t-on point perdre tout à fait de vue en quelle situation l'inscription a été découverte. On sait qu'en Palestine surtout les inscriptions voyagent; toutefois on admettra d'autant moins facilement le déplacement considérable de pièces d'un poids analogue à celui des blocs A et B que, dans le cas, ces blocs étaient encore en relation avec des ruines de constructions d'aspect nettement romain, quoi qu'il en soit du bouleversement de ces ruines à la période byzantine, quand une sépulture chrétienne fut installée à cet endroit.

On ne s'arrêtera probablement pas à la pensée de lire à la ligne 4 quelque chose d'analogue à *liber* ou *liberi,* au sens de *fils* qui rapporterait la dédicace à Antonin par exemple, voire même à Marc-Aurèle et Verus; aussi bien ne s'expliquerait-on plus alors la présence de *Trajano* dans le fragment A; d'ailleurs les circonstances historiques postérieures au règne d'Hadrien ne permettraient pas facilement de grouper à Jérusalem les trois légions qui sont ici en cause.

D'autres hypothèses s'offrent qui vaudraient d'être discutées. Signalons toutefois en terminant celle qui nous paraîtrait la plus satisfaisante. La dédicace est faite à l'empereur Hadrien par un personnage qui était en relation avec les trois légions énumérées dans notre texte, d'autres peut-être encore, bien qu'il fût un simple affranchi impérial. Nous ne voyons d'autre moyen de réaliser cette situation, dont les divers aspects sont en apparence incompatibles, qu'en supposant que le dédicant était un haut fonctionnaire de l'administration fiscale dans l'armée de Judée. On sait en effet que la trésorerie militaire dans les armées romaines sous l'Empire était réservée « à des esclaves et à des

affranchis de l'empereur » (1). Le chef de cet *officium rationum*, quoique affranchi, devenait naturellement un personnage assez qualifié, assez riche surtout, pour que l'érection d'un monument quelconque à la gloire de l'empereur ne dépassât sans doute ni ses ressources ni les prétentions autorisées par son rang. Le nom de cet opulent affranchi nous demeurerait inconnu, car il ne semble point qu'on en doive chercher la trace dans les sigles du début de la ligne 4, à lire peut-être [*pecuniæ cust*]os dans l'hypothèse indiquée (cf. Cagnat, *loc. c.*). Sortirait-on de la vraisemblance en supposant qu'après le triomphe d'Hadrien sur les Juifs un monument ait été érigé à sa gloire, aux portes d'Ælia, par l'officier préposé à la trésorerie générale de l'armée? Un tel acte d'adulation n'est pas pour surprendre de la part d'un affranchi impérial et le faste quelque peu ambitieux du texte n'est nullement pour surprendre chez un parvenu de cette condition. Resterait à déterminer ce que pouvait être le monument; une simple statue peut-être, érigée aux abords du monument dont nous avons signalé les ruines. L'idée que ce monument a dû être un tombeau n'exclurait point la possibilité d'ériger à côté ou au-dessus une statue impériale. Mais avant de poursuivre la recherche dans cette voie, il vaut mieux attendre qu'on ait pu faire plus ample lumière sur cette intéressante inscription.

Les gens de Siloé ont pratiqué récemment une petite fouille vers le sommet de la colline dite vulgairement Ophel, à l'extrémité du chemin qui monte de la Fontaine de la Vierge (*Oumm ed-Daradj*). Sous le chemin qui longe le bord oriental de la colline, au pied de l'escarpe que couronnaient les débris de mur découverts naguère par Guthe (*ZDPV.* V, 1882), ils ont mis à jour un monceau de jolis blocs d'appareil, parmi lesquels nous avons relevé de nombreux blocs à refends assez soignés, quelques pierres moulurées et une série de tambours de colonnes, de bases originales et de chapiteaux ioniques plus ou moins intacts. On a sous les yeux la photographie de deux de ces chapiteaux placés au hasard sur une base. S'il est difficile de situer un édifice, même

(1) Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, p. 408. Cf. *Id.*, art. *Legio*, *loc. c.*, p. 1059.

de proportions restreintes, sur la pente escarpée où gisent ces débris, il est non moins improbable qu'on les ait transportés de bien loin en cet endroit. Tout au plus auront-ils été jetés là du sommet voisin de la colline. Mais il y a quelque chance alors pour que ces fragments d'architecture remontent plus haut même que la période byzantine. Il suffira de les avoir signalés aujourd'hui en indiquant leur situation.

NOUVELLES DE PALESTINE

Au commencement de l'été dernier un ami bédouin de la tribu des 'Adouân en Transjordane venait nous faire visite à Jérusalem. Il se montrait fort ému d'une nouvelle qui s'était répandue au douar les jours précédents : il était question d'enlever le palais de Mechatta, dont le Sultan avait fait cadeau au *Sultan* d'Allemagne. Le naïf nomade ne concevait point qu'on osât toucher à la merveille de son désert. Mal domestiqué encore, il espérait bien que les chefs des tribus ne laisseraient point toucher aux monumentales ruines du *Qaṣr* et qu'en tout cas, malgré la volonté impériale, nulle main ne serait assez osée pour détruire l'œuvre des Djinns. Ce trait de mœurs bédouines valait sans doute d'être noté ; le palais de Mechatta (1) n'en a pas moins pris déjà la route de Berlin, pas tout entier, à vrai dire, mais juste assez pour que les lambeaux arrachés soient mesquins dans leur isolement et les parties abandonnées à peu près vides de sens par la rupture de leur harmonie et le pillage de leur parure.

Par les soins experts de M. l'ingénieur Schumacher et sous la haute direction de M. le prof. Euting, on a démoli pierre à pierre la moitié occidentale de la façade aux intéressantes sculptures. Les blocs numérotés et mis en caisse reprendront leur place respective dans une reconstruction au musée ou dans quelque square de Berlin. Sous le ciel du Nord les curieux reliefs Ghassanides n'attireront probablement guère que l'attention des raffinés, curieux d'art exotique. Ceux qui n'auront point vu le palais dans la radieuse lumière du désert comprendront à peine la fantaisie césarienne qui a causé ce laborieux déplacement. La dévastation lamentable que cette fantaisie vient d'infliger aux ruines de Mechatta attristera ceux que l'amour du vieil Orient amènera désormais dans ce coin désert de la Transjordane.

On annonce que la vallée de Pétra est devenue propriété privée du Sultan. Un administrateur civil et militaire se dispose à partir, emme-

(1) Cf. *RB*. 1893, p. 131 ss.

nant avec lui à l'Ouâdy-Mousa quelques soldats que devront d'ailleurs seconder, le cas échéant, les garnisons de Chôbak et de Ma'ân. Il conduira surtout une assez considérable équipe de fellaḥs palestiniens, pour l'installation des cultures projetées aux environs d'Eldjy et jusqu'au cœur de l'antique cité nabatéenne. D'ici peu on aura renouvelé là-bas les jardins fameux du Moyen Age. Pour compenser le charme amoindri de la grandiose nécropole, il faut souhaiter que d'intéressantes découvertes épigraphiques et archéologiques soient le premier fruit des travaux qui vont être entrepris.

Il y a quelques mois le consul d'Espagne à Caïffa obtenait du waly de Damas l'autorisation de pratiquer des fouilles à *Sébastyeh*. Ses travaux menés activement lui avaient déjà fait découvrir un caveau monumental renfermant deux grands sarcophages en pierre ornés de sculpture en haut-relief d'un assez bon travail, disait-on. La trouvaille fit quelque bruit et avant que les sarcophages aient pu être enlevés l'autorité locale était intervenue pour arrêter les travaux. La fouille a dû être abandonnée. On ne pouvait moins faire que de parler sans hésitation d'hypogée royal des princes de Samarie. N'ayant pu visiter les travaux, nous devons attendre des informations plus précises. Celles que nous avons pu recueillir indiqueraient que la sépulture est byzantine ou romaine.

A Ledjoûn (Megiddo), le chantier des fouilles allemandes a été dirigé en ces derniers temps par M. le Dr Em. Benzinger, venu pour remplacer M. Schumacher employé au transfert du château de Mechatta. On n'a publié encore aucun compte rendu des découvertes.

Jérusalem, novembre 1903.

R. Savignac.

INAUGURATION DE L'INSTITUT ARCHÉOLOGIQUE ALLEMAND

Le 15 novembre, l'École pratique d'études bibliques établie au couvent dominicain de Saint-Étienne à Jérusalem achevait sa 13e année d'existence. Le bruit a couru, paraît-il, que l'entreprise avait eu un sort funeste, car des amis, estimant dans leur bienveillance que l'œuvre avait eu et pouvait conserver encore sa raison d'être, nous ont adressé leurs condoléances sur cette ruine prématurée. D'aucuns s'affligeaient à ce propos de l'indifférence, trop générale chez nous, pour la connaissance de cet ancien Orient qui passionne si vivement les esprits en Allemagne et en Angleterre ; les moins réservés se sont

même permis de déplorer que le haut clergé se soit désintéressé, en France, d'une œuvre qui eût pu lui procurer dans les circonstances actuelles de sérieux avantages. Ici il importe de bien s'entendre.

Nos amis ont été induits en erreur : l'École vit et agit de son mieux. En pensant que les directeurs de nos grands établissements ecclésiastiques se sont désintéressés de l'École biblique, nos amis se sont mépris, attendu qu'ils semblent au contraire commencer à s'y intéresser. Il reste beaucoup à faire; la foule est immense des gens tranquilles qui jugent superflu de venir peiner sous le ciel et à travers les ruines d'Orient pour s'initier par eux-mêmes à une connaissance technique et précise qu'ils ne doutent point pouvoir puiser sans tant d'efforts dans les encyclopédies fameuses ou dans les manuels en renom.

Comment l'École vit, privée de ce concours, c'est ce qui excitait naguère la plus profonde surprise chez un très aimable savant américain, attaché à la direction d'un vaste établissement universitaire en Orient, qui avait voulu savoir quels évêchés français avaient conçu le plan de l'œuvre et quelles en étaient les rentes. Parfois on s'est permis de supputer ces rentes sans venir aux informations comme le savant américain et on l'a fait avec une surprenante libéralité. C'est ainsi que naguère l'organe du *Verein* catholique de Cologne, voulant exciter en faveur des œuvres nationales à Jérusalem — le sanctuaire de la Dormition et l'établissement Saint-Paul près la porte de Damas (hospice et école) — la générosité de l'Allemagne catholique, demandait si en vérité l'Allemagne ne ferait pas pour Dieu et la Vierge au moins autant que la France a fait ici, les Dominicains étant cités comme détenteurs à eux seuls d'un établissement de « zwei millionnen », deux millions. On dirait ce style inspiré d'un rapport ministériel et en vérité ce serait trop peu flatter l'Allemagne catholique que de lui demander d'un ton sérieux de s'ébranler toute pour aboutir à ce que les seuls Dominicains français — je n'ai pas à parler d'autrui — ont pu réaliser avec la charité dévouée, mais nullement officielle, de leur cercle d'amis.

Donc l'École existe; elle agit et il est des gens ailleurs que chez nous pour s'en apercevoir. Voici de quoi le prouver. La *Revue* annonçait naguère (1902, p. 595) la création d'un Institut allemand. Par une coïncidence singulière, l'ouverture officielle en a été faite en cette même soirée du 15 novembre où s'inaugura l'œuvre dominicaine française, il y a treize ans. L'événement est d'assez haute portée pour qu'on nous permette d'entrer ici dans quelques détails.

Le 31 octobre 1899, à l'issue de la consécration de l'église du Sau-

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

veur au Mauristân, le Dr von Schneider, président du haut consistoire royal de Bavière, émettait, devant la solennelle assemblée que présidaient les souverains allemands, le vœu qu'un Institut archéologique fût fondé en Terre Sainte. Le développement du projet devait durer plusieurs années. Finalement sa réalisation fut conçue comme l'œuvre commune de toutes les Églises évangéliques allemandes; ce devait être entre elles un lien, un terrain d'entente et un commun moyen d'action. Or dans le « protocole de la vingt-quatrième conférence des Églises évangéliques » tenue du 14 au 20 juin 1900, nous relevons cette phrase piquante : « En présence de ce fait de l'intérêt qui a été pris dans l'Église catholique aux recherches d'archéologie biblique et ecclésiastique sur les lieux par le moyen d'un Institut que dirigent les dominicains français, il semble qu'il y ait comme une obligation d'honneur pour l'Église évangélique allemande de préparer à son tour à côté des travaux interconfessionnels du *Palästina Verein* qui s'est développé dans son giron, un établissement au cœur même des Lieux Saints pour une exploration scientifique qu'aucune considération accessoire ne restreindra ». Et on déterminait ainsi le but spécial de l'Institut: tandis que l'œuvre parallèle du *Palästina Verein* conservera le monopole des fouilles, levés topographiques et architecturaux, on s'efforcera de mettre en œuvre les matériaux recueillis dans ces fouilles et dans ces explorations techniques ; on s'emploiera surtout à raviver, à développer dans l'Église évangélique, par les recherches de toute nature dans le domaine de l'archéologie biblique et en déterminant les relations entre la critique scientifique et les localisations de l'histoire sainte, le sens et l'amour de la piété chrétienne. Tout ceci est éminemment confessionnel pour autant que scientifique et c'est bien la note qui a dominé dans le discours inaugural du directeur, M. Dalman, à la séance d'ouverture du 15 novembre. En paroles très dignes et très graves, l'éminent délégué du haut consistoire a redit tout l'à-propos qu'il y avait pour des croyants à prendre un contact de plus en plus personnel, de plus en plus immédiat avec les lieux où s'est développée l'histoire de la révélation, où s'est réalisé le salut. Il a marqué le rôle très actif que l'Évangélisme allemand entendait jouer dans cette œuvre de vivifica-

(1) Voici dans l'original, d'après la citation du prof. H. Guthe dans les *M. u. N. DPV.* 1902, n° 6, p. 82, la formule où nous craindrions d'introduire des nuances : « Gegenüber der Thatsache dass das Interesse der katolischen Kirche an Forschungen der biblischen und namentlich der kirchlichen Archäologie an Ort und Stalle durch ein von französischen Dominikanern geleitetes Institut wahrgenommen wird, erscheint es als ein Ehrenpflicht der deutschen evangelischen Kirche, neben der interkonfessionellen Arbeit des Palästinavereins der in ihrem Schoosse erblühten, durch Nebenrucksichten nicht eingeengten wissenschaftlichen Forschung an den heiligen Orten selbst ein Stätte zu bereiten. »

tion et de développement de la foi chrétienne. On voudra tout savoir de l'antique Orient, surtout de la Palestine : vivre la vie de ses habitants d'aujourd'hui et d'autrefois, pénétrer leur esprit et leur âme, se familiariser avec leur langage, s'éclairer sur leurs légendes, leurs superstitions et leurs croyances, s'initier à la connaissance du sol, de ses particularités, de ses produits, du climat, de la flore et de la faune, rien n'étant jugé mesquin de ce qui peut éclairer de la moindre lumière l'histoire divine de la révélation. On ne fera pas abstraction de l'Ancien Testament par intérêt trop exclusif pour le Nouveau, car ils sont incompréhensibles l'un sans l'autre; la recherche scientifique sera animée par la foi suivant le double aspect humain et divin de la révélation. Il y avait une incontestable grandeur dans la prière émue que l'orateur adressait au Tout-Puissant pour lui confier l'œuvre, lui demander de la bénir par son Fils Jésus-Christ, de la faire fructifier pour sa gloire, l'honneur de l'Église évangélique et de la patrie allemande, pour le bien enfin du moderne Orient. L'auguste prière du *Pater* concluait l'acte d'inauguration.

Et comme pour marquer pratiquement dès la première heure que l'action de l'Institut se plaçait bien sur le terrain religieux, le prof. Löhr, attaché à la Direction, succédait à M. Dalman à la tribune pour exposer en raccourci que, si la religion d'Israël a des analogies dans les cultes anciens de Ninive ou de Babylone, elle conserve pourtant un caractère divin que n'eurent jamais les religions d'où une science orgueilleuse a voulu la faire éclore. On ne pouvait moins faire que de mettre cela sous le titre « Babel und Bibel », si grande est aujourd'hui la hantise de ces mots. Cet aperçu apologético-scientifique donnait, semble-t-il, la note exacte de ce que veulent être les travaux projetés. Le programme de la cérémonie n'indiquait plus rien, mais après les déclarations et la prière du début, à la suite de la première application de méthode et de principes qui venait d'être faite à cette tribune toute neuve, drapée de l'étendard allemand, il manquait un trait à la physionomie officielle de l'Institut évangélique. Quelques mots significatifs de M. le consul d'Allemagne vinrent combler cette lacune. Si l'œuvre est un heureux agent de civilisation chrétienne voulu de Dieu et du haut consistoire, elle est aussi un puissant instrument au service des intérêts de la patrie allemande en Orient. A ce titre elle a été voulue de l'empereur dont la faveur lui est acquise. Un triple *hoch!* enthousiaste à l'adresse de Sa Majesté fut le dernier acte de la séance.

Désormais, *Das deutsche evangelische Institut für Altertumsforschung des heiligen Landes zu Jerusalem* est à l'œuvre, pourvu de

moyens d'action qui rendront son labeur facile et efficace (1). Le comité général d'administration, constitué de membres délégués par la Conférence des églises évangéliques, a son siège social à Berlin. Dans ce comité est choisi un directeur pour l'établissement de Jérusalem; le choix doit être ratifié par l'empereur. Le directeur est nommé pour une durée indéterminée; on lui adjoindra chaque année un professeur assistant dont le séjour en Palestine sera d'un an seulement, comme celui des élèves, *Stipendiaten* (2). Le nombre de ceux-ci est limité provisoirement à six. Ils sont choisis et présentés par le consistoire particulier de chaque église, qui supporte naturellement tous les frais de voyage et de séjour du titulaire qu'il envoie à Jérusalem. Les frais généraux de la Direction, le développement des locaux, de la bibliothèque, du musée, sont à la charge du Comité central.

L'installation encore provisoire faite au cours de l'an dernier par le directeur, M. le prof. Dalman, est déjà fort bien conçue. Les collections archéologiques se sont développées avec plus de hâte peut-être que de discernement; l'inconvénient sera jugé petit, car on trouvera plus facilement le loisir nécessaire à l'épuration, que d'autres les ressources exigées pour acquérir quelques rares pièces échappées à cette avide moisson. La bibliothèque en voie d'installation est venue d'Allemagne toute faite et s'augmentera au gré de la direction. Le prof. Löhr, de l'Université de Breslau, partagera avec M. Dalman, pour l'exercice 1903-1904, la charge de guider les recherches et de former les jeunes pensionnaires. Un effort si considérable et si intelligemment organisé ne peut demeurer sans résultat. Toutes les ressources, toute la vitalité de l'Évangélisme germanique sont à la base de l'œuvre nationale qui vient d'être inaugurée et le pavillon impérial à la fière devise *Gott mit uns!* flotte sur le nouvel Institut. C'est donc l'intérêt que l'Église catholique aurait pris à l'œuvre française de l'École biblique qui a fait naître l'Institut évangélique allemand. Au moins si l'Allemagne a voulu réaliser à son profit, après l'Amérique et en attendant le tour apparemment prochain de l'Angleterre, ce que les Dominicains de Saint-Étienne ont essayé de

(1) Le programme général des cours de novembre à janvier annonce les thèmes suivants : « Palästinisch-arabisch Volksitte mit biblischen Parallelen; Geographie Palästinas, Neuarabische Lektüre »; le samedi, excursions archéologiques. Les voyages sont réservés pour le printemps et le commencement de l'été.

(2) « Von diesen « Stipendiaten » erwartet man, dass sie den Ertrag ihrer Studien heiligen Lande unmittelbar für das heimische Kirchenleben fruchtbar machen ». H. Guthe, *op. cit.*, p. 83.

créer dans l'intérêt catholique, c'est donc que leur œuvre n'a paru ni stérile ni vaine, et qu'elle n'est point morte. Faut-il s'attendre à ce qu'un jour quelque synode ecclésiastique de notre pays raisonne, à propos de l'Institut allemand, comme vient de le faire le haut consistoire évangélique à propos de l'École biblique? Les professeurs de l'École biblique veulent l'espérer. Forts de la haute approbation et des encouragements dont le Saint-Siège a honoré leur initiative, ils s'efforceront de demeurer dignes de sa confiance.

Jérusalem, 16 novembre 1903.

H. Vincent.

Il est d'usage que l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, lorsque des vacances se sont produites, procède à l'élection de ses correspondants dans la dernière séance de l'année. Le 18 décembre, elle a nommé à ce titre le P. Lagrange. L'École de Saint-Étienne et la *Revue biblique* sont heureuses, dans les circonstances actuelles, d'enregistrer ce témoignage de distinction et de haute estime accordé à leur directeur par le premier jury scientifique de France. [N. D. L. R.]

RECENSIONS

Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes von JOHANNES WEISS. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage, Göttingen; in-8° de VIII-214 pp.; Vandenhoeck et Ruprecht, 1900.

La première édition du livre de M. J. Weiss date de 1892. La *Revue biblique,* alors à ses débuts, est excusable de l'avoir ignoré, mais elle est certainement dans son tort de n'avoir pas signalé la seconde édition, notablement transformée, d'autant qu'on avait pu se rendre compte, dans l'intervalle, du succès croissant du nouveau système proposé. Il ne s'agissait de rien moins que d'opposer à l'idée d'un royaume de Dieu intérieur celle d'un royaume de Dieu objectif, eschatologique, disait-on, et beaucoup plus conforme aux données de l'histoire.

Ce premier royaume, le royaume intérieur, avait une bonne partie de ses origines premières dans le subjectivisme Kantien. Lorsque l'Allemagne universitaire eut senti le vide du rationalisme qui avait dominé à la fin du XVIIIe siècle, elle se rattacha à l'idée religieuse par son côté moral, et Albert Ritschl fut celui qui créa une nouvelle théologie, destinée à satisfaire les aspirations nouvelles. Cette théologie se rattachait cependant à l'Évangile, au royaume de Dieu, mais comme ce royaume ne pouvait plus être, pour « les évangéliques » du XIXe siècle, que la communauté des âmes qui ont Dieu pour Père, on interpréta dans ce sens le royaume prêché par Jésus-Christ. Cette exégèse prévalut.

Elle est à la base des commentaires de Bernard Weiss, de la théologie de Wendt, et Wellhausen lui a donné une empreinte classique, justement admirée, dans son *Histoire d'Israël et des Juifs;* naguère M. Harnack lui communiquait un charme encore plus subtil en la dépouillant de certaines affirmations spéciales et discutables; sous cette nouvelle forme elle pénétrait d'autant plus aisément qu'il y a véritablement dans l'enseignement de Jésus une part de vie intérieure éternelle qui demeure le bien de tous ceux qui cherchent encore la vérité dans l'Évangile, sans trop se préoccuper des particularités historiques de son apparition. Mais, pour les critiques, l'histoire était bien en effet la pierre d'achoppement de la théorie. M. Jean Weiss a été le premier, semble-t-il, à le faire remarquer. En 1900 il ne pouvait encore s'occuper de M. Harnack; c'est contre la troisième édition de l'*Histoire* de Wellhausen (1897) qu'il dirige ses coups.

Wellhausen aurait simplement commis la faute de ne pas comprendre le Christ historique. Quant à sa méthode, Weiss la caractérise ainsi : « En un mot, il se sert des sources d'après son bon plaisir, et se laisse en cela conduire par une image idéale, née sur un autre sol (1). » On reconnaît clairement dans Wellhausen l'influence des théories historiques de Carlyle. Tant pis pour Wellhausen si Jésus a eu d'autres conceptions que les théologiens évangéliques de l'école de Ritschl, car : « il est parfaitement arbitraire de penser qu'il a attaché peu d'importance aux choses qui paraissent surannées au théologien moderne (2) ».

(1) P. 56.
(2) P. 57.

Wellhausen veut, contre tous les témoignages traditionnels, que Jésus ait substitué à l'espérance messianique quelque chose de tout différent. Il aurait perpétué l'équivoque : quand il se dit le Messie, cela veut dire qu'il n'est pas le Messie ; quand il parle du royaume de Dieu, c'est tout autre chose que ce que pensaient les Juifs. Le savant le plus célèbre de l'Allemagne en matière de critique biblique pour l'Ancien Testament est incapable de lire le thème transmis par les synoptiques autrement qu'avec les lunettes de saint Jean ! C'est Jean qui, marchant sur les traces de saint Paul, a substitué au royaume attendu du ciel ce royaume intérieur ; l'espérance eschatologique s'est transformée en une mystique actuelle. Ceux qui avaient déjà vu la gloire du Fils n'avaient plus à compter les jours de la parousie du Christ. Que cette dée soit utile et même juste, que la communauté l'exploite de son mieux dans l'intérêt de ses membres, J. Weiss ne s'y oppose pas, mais il entend faire uniquement de l'histoire. La question qui se pose pour l'historien est celle-ci : Jésus « était-il seulement un réformateur moral et religieux qui ne prit le rôle de prophète et de Messie que par accommodation, ou était-il vraiment persuadé d'être à un moment décisif du temps et choisi par Dieu comme l'agent du salut total (1) ? » Avant d'entrer dans la discussion, il faut du moins reconnaître « que notre meilleure et plus ancienne tradition témoigne par cent voix qu'il a entendu le mouvement qu'il développait comme messianique au sens complet du mot, et qu'il s'est considéré comme l'élu par excellence qui était plus qu'un prophète (2) ».

A cela nous n'avons rien à dire. La critique négative de l'école de Ritschl est vivement menée, et dans l'ensemble réussie. Il faut seulement noter, qu'emporté par son idéal eschatologique, l'auteur a beaucoup trop réduit tout cet enseignement moral de Jésus qui est inexplicable si « le Prophète » n'avait eu en vue qu'un jugement de Dieu mminent qui dût mettre fin à l'activité humaine. Quant à sa reconstitution positive, en tant qu'il s'agit du royaume de Dieu — et Weiss ne traite que ce sujet, — il est inutile de l'exposer au lecteur français qui la connaît suffisamment par le retentissement qu'a eu en France le système de M. l'abbé Loisy. Ce sont les mêmes vues sur le royaume de Dieu : il est tout proche, et Jésus espérait d'abord qu'il apparaîtrait de son vivant ; mais bientôt, voyant l'obstination des Juifs, il comprit qu'il allait mourir et s'en remit à son Père de l'avènement du royaume, tout en affirmant jusqu'à la fin que la génération actuelle en serait témoin. Mêmes explications, un peu forcées, selon nous, des paraboles du grain de senevé, du levain, du semeur de saint Marc. Même cadre historique pour les principaux enseignements moraux du Christ, sur le détachement absolu et immédiat exigé par la fin prochaine du monde. Même opinion, fondée sur les mêmes textes, que la communauté primitive a cru que Jésus n'était devenu le Messie que par sa résurrection ; même conclusion que durant sa vie Jésus était donc un Messie en expectative. Il est juste aussi de noter les différences. Le savant français est plus radical dans la critique des textes. Il incline à n'attribuer pas à Jésus lui-même l'idée que sa mort servirait de rançon et le logion *Confiteor tibi Pater*. J. Weiss ne va pas jusque-là. En revanche, tout en mettant dans un très haut relief le sentiment religieux de Jésus, il s'arrête comme historien après la constatation de cette force élémentaire, qui n'est pas moins historique que le courage des héros ou le génie des politiques, et on croit comprendre que sa foi ne l'oblige à rien de plus, tandis que M. Loisy confesse comme catholique « la divinité de Jésus-Christ ».

Peut-être aussi J. Weiss a-t-il reconnu plus nettement qu'il y avait cependant bien un royaume de Dieu commencé. Il faut lui savoir gré d'avoir montré que très pro-

(1) P. 64.
(2) P. 64.

bablement les mots ἤγγικεν, « il est proche », et ἔφθασεν, « il est déjà là », répondent tous deux à l'araméen מטא, « il est arrivé » (1). Plutôt que de subtiliser sur les textes, il concède d'assez bonne grâce que plus d'une fois Jésus, dans un vrai transport prophétique, a vu déjà le royaume réalisé. De plus il insiste sur la conception fondamentale du royaume de Satan, déjà détruit, et sur la perspective qui représente comme définitivement acquis ce qui est acquis au ciel, quand même la réalisation ne serait pas achevée sur la terre. C'est là une idée féconde. Il a fourni aussi un point d'appui bien précieux à une vue différente de la sienne en donnant la préférence à la rédaction de Luc sur celle de Mc et de Mt. dans l'interrogatoire du grand prêtre (Lc. 22 67 ss.).

Dans saint Luc, on distingue ce qui est uni dans les autres évangélistes, le titre de Messie et celui de Fils de Dieu. Sur le premier point l'équivoque n'a pas cessé et Jésus comprend que la malveillance de ses juges lui permet moins que jamais de la dissiper, il ne répond donc pas directement, mais il revendique hautement le titre de fils de Dieu.

Le système de Wellhausen et de Harnack ne tient pas debout, soit! Jésus n'a pas pu dire : « Je suis le Messie, mais en réalité je ne le suis pas. » A-t-il pu dire : « Je suis le Messie, mais pas encore »? Cela nous paraît tout aussi douteux. Il est vrai qu'il a très rarement insisté sur son titre de Messie, mais il a très volontiers insinué qu'il était le Fils de l'homme. Ici encore il faut appliquer la nouvelle théorie... Après avoir reproché si souvent à ses adversaires de ne pas prendre les textes à la lettre, Weiss termine son livre en disant que Jésus voulait bien être « Docteur, Prophète, Envoyé de Dieu, Élu de Dieu, fils de David, même fils de Dieu, mais « ce fils de l'homme », il ne l'est pas encore, il ne peut toujours que le devenir (2) ».

J'ai bien peur que cela ne passe pour de l'arbitraire... (3). Et alors un autre jugera que J. Weiss a été trop timide dans la critique des sources! Le plus logique serait assurément de dire que « le fils de l'homme » est encore une expression de la communauté primitive, hypnotisée par la foi à la résurrection de Jésus; c'est d'ailleurs ce que soutient longuement M. Nathanaël Schmidt dans l'*Encyclopædia biblica*.

Est-ce bien du moins le dernier bateau? allons-nous nous empresser d'y monter pour donner satisfaction aux exigences de l'esprit moderne et de la critique historique? En 1897 Wellhausen régnait, et en 1900 Harnack donnait au système de Ritschl tout son éclat. Et on ne songe pas sans effroi au risque qu'on aurait couru à prendre « ce bateau ». Celui de M. J. Weiss est-il à l'abri du naufrage? Attendons du moins quelque peu (4).

I. — **Die Haupt-Parabeln Jesu.** Ausgelegt von Chr. A. Bugge. Mit einer Einleitung über die Methode der Parabel-Auslegung; in-8° de xx-496 pages; Giessen, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

(1) Dalman, *Die Worte Jesu* 1 87, suppose קרבא, « il s'est approché », mais le raisonnement de J. Weiss est fort bon. Dans Dan. 4 8 מטא est traduit par LXX ἤγγιζεν et par Théodotion ἔφθασεν, et dans Luc 10 9 (cf. 11 20) on pourrait mettre ἔφθασεν dans le premier cas.

(2) P. 175.

(3) Voy. Mc 8 31, 9 31, 10 33 et les parallèles; Mc 10 45; Lc 9 58, etc.

(4) Dans le passage capital et trop court où l'auteur nous dit comment Jésus envisageait la venue du royaume, on cite Lc 19 11 où se trouve et là seulement ἀναφαίνεσθαι, « apparaître »; or ce mot explique les sentiments des disciples et non ceux de Jésus. L'auteur ajoute que c'est un pur hasard si les sources n'emploient pas le mot ἀποκαλύπτεσθαι et applique au royaume des textes relatifs à la parousie. C'est peut-être bien dans cette page que gît le malentendu.

II. — **Études évangéliques** par ALFRED LOISY, p. 1-121 : *les Paraboles de l'Evangile;* Paris, Picard, 1902, in-8°.

I. — Un ouvrage sur les Paraboles si tôt après l'œuvre monumentale et définitive de Jülicher? C'est que M. Bugge ne regarde pas du tout l'œuvre de Jülicher comme définitive. Il ne paraît pas même avoir d'autre intention que de réagir fortement contre son système (1).

Le but de M. Bugge est d'opposer au système de Jülicher, trop exclusivement aristotélicien, une intelligence plus compréhensive des paraboles d'après la rhétorique juive. Il esquisse donc d'abord les grands traits de la méthode qu'il veut combattre. Il est d'autant plus à propos de les rappeler que les définitions de Jülicher, entrevues par Maldonat, sont certainement très justes et ont jeté beaucoup de lumière sur la question; il n'est pas sans avantage de distinguer nettement les genres littéraires pourvu qu'on reconnaisse en fait que cette distinction n'a pas toujours été connue ni pratiquée.

Donc l'analyse philosophique n'a pas de peine à distinguer la parabole et l'allégorie. La parabole a pour base la comparaison, l'allégorie repose sur la métaphore. Tandis que la comparaison met explicitement deux termes en présence pour éclairer le moins connu par le plus clair, la métaphore revêt directement un objet ou une personne d'une image. Elle n'est pas sans projeter une vive lumière, mais à la condition d'être comprise, et cette intelligence demande parfois une explication, puisque le rapport qu'elle exprime est sous-entendu. Une comparaison qu'il faudrait expliquer est parfaitement manquée. Une métaphore bien choisie doit être claire, mais plusieurs métaphores risquent d'engendrer la confusion. Or la parabole est une comparaison développée, l'allégorie une suite de métaphores dont le sujet n'est pas indiqué; elle doit donc être expliquée point par point.

Entre la parabole et l'allégorie il y a une autre différence qui résulte de la première. D'après Aristote (2) une comparaison devient une preuve quand on raisonne de ce qui est concédé à quelque chose d'analogue qui ne l'est pas. Est-il raisonnable de tirer au sort ceux qui doivent gérer la chose publique? Non, car ce serait comme si on désignait par le sort un athlète ou un pilote. La preuve ne résulte pas de la comparaison d'un terme à un autre, mais de l'analogie des situations prises dans leur ensemble. Dans les trois cas ce serait remettre une affaire importante aux mains de qui n'a pas les dispositions requises.

La situation qu'il s'agit d'éclairer est naturellement obscure; au contraire l'exemple choisi doit être parfaitement clair, car c'est de lui que doit venir la lumière. S'il fallait en expliquer les termes, la parabole deviendrait un non-sens. L'exemple n'est point nécessairement un principe admis de tous. On se contente parfois de raconter un cas particulier; la leçon qui en ressort est si claire que l'esprit est aussitôt persuadé par analogie. C'est ce qu'on nomme des cas typiques, et la parabole est alors une fable. Les traits en sont inventés, précisément pour concourir plus aisément à former le type. S'il fallait les expliquer ou s'ils étaient invraisemblables, l'auditeur serait plutôt dérouté qu'incliné vers la conclusion proposée.

En fait cependant les évangélistes nous disent que Jésus a expliqué deux paraboles, les traitant par là même comme des allégories (3). Ils supposent donc qu'il faut les expliquer toutes. Si au contraire les paraboles sont de simples fables, les explications

(1) Le reste est annoncé pour l'automne de 1903.
(2) *Reth.*, II, 20.
(3) Le Semeur, Mt. XIII, 19-23, et l'Ivraie. Mt. XIII, 37-43.

sont donc des malentendus. L'unique but des paraboles est de persuader en faisant voir les choses. Les évangélistes y ajoutent l'intention de cacher la doctrine dont l'explication est réservée à quelques-uns; ils n'ont donc pas compris. Il n'est pas vraisemblable que le Sauveur ait employé pour dissimuler sa pensée une forme qui était de sa nature destinée à la manifester. Il s'écrie : « Écoutez-moi tous et comprenez », et il dit une parabole (1). Il voulait donc toujours être compris et par conséquent ne recourait pas aux obscurités de l'allégorie.

D'où est donc venue l'allégorie qu'on rencontre çà et là dans les Évangiles? — Elle s'est produite presque spontanément dans les premières générations chrétiennes. Certaines paraboles n'étaient plus comprises parce qu'on ne savait plus dans quelles circonstances elles avaient été prononcées. On y chercha un sens par l'allégorie. La tendance générale était aussi de prêter aux paroles divines du Sauveur un sens profond et mystérieux. On n'était pas fâché non plus d'appartenir à une élite à laquelle il avait été donné de connaître les mystères du royaume des cieux. C'est ainsi que pénétra l'allégorie. Ce qui est étonnant, c'est qu'elle ne se soit pas répandue davantage! De là l'opinion que les paraboles avaient le double but d'endurcir les masses jusqu'à la réprobation et d'éclairer les disciples. De là le devoir pour la critique d'éliminer tous les éléments allégoriques qui sont venus se greffer sur les paraboles et qui en cachent parfois le sens vrai qu'il s'agit de déterminer, et si la parabole se présente tout entière comme une allégorie, de déclarer qu'elle n'est pas sortie de la bouche du Sauveur.

Tel est, en quelques mots, le système de Jülicher d'après M. Bugge. Mais il va sans dire que le professeur de Marbourg n'a pas procédé avec cette rigueur d'apriorisme. Critique très fin et rompu à l'analyse de détail des Évangiles synoptiques, il a toujours essayé de prouver par diverses raisons, surtout par la comparaison des Évangiles entre eux, que les parties allégoriques ne faisaient pas partie du thème primitif. L'exclusion de l'allégorie se présente donc chez lui avant tout comme un résultat de la critique littéraire, et c'est ce dont on ne se douterait pas assez en lisant le réquisitoire de M. Bugge.

Le censeur a cependant raison incontestablement lorsqu'il juge le procédé de Jülicher trop subjectif et trop logique.

Les trois synoptiques sont d'accord, sans parler de saint Jean, pour affirmer le double but des paraboles (2). On n'accepte pas leur témoignage unanime, tout en reconnaissant qu'ils ont dû déjà en trouver les éléments dans leurs sources. Est-il prudent, après cela, de se flatter de retrouver, sous leur texte et en dépit de lui, les paraboles rendues à leur candeur première? On sait que sur ce terrain les critiques ne sont jamais d'accord : comment opposer cette série de conjectures à l'affirmation des sources? D'ailleurs Jülicher lui-même entre à plein pied dans le terrain dogmatique. Il lui répugne d'attribuer à Jésus l'intention de n'être pas aussi clair que possible : la nouvelle thèse voudrait tourner en somme à son honneur. Ou dépouiller de son plus beau diamant sa couronne de gloire, ou enlever du mur de la tradition une petite pierre sans importance. Qui se résoudrait à sacrifier l'honneur de Jésus?

C'est, dit gravement M. Bugge, une question de fait à résoudre, et peut-être n'y a-t-il rien du tout à sacrifier.

Le grand défaut de M. Jülicher est de trop généraliser.

Il étend la définition d'Aristote à toutes les paraboles. Parce que la parabole doit

(1) Marc VII, 14-23.

(2) Marc IV, 11-12; Mt. XIII, 11-13; Luc. VIII, 10; Jo. XII, 39-40.

être claire, il faut qu'elle soit claire, toujours, pour tout le monde, dans toutes les circonstances. Parce que la parabole peut servir d'argument, il faut que toutes les paraboles soient argumentatives. Pourquoi ne serviraient-elles pas à rendre sensible la pensée de l'auteur par des images qui la feraient glisser vers l'allégorie?

En fait Jésus, dans quelques-unes de ses paroles les plus certainement authentiques, a prononcé des aphorismes dont le sens obvie est obscur et presque choquant, et qui par là même invitaient l'auditeur à chercher au delà de l'écorce : « Celui qui trouve son âme la perdra (1) » etc.; « ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre... (2) »; « Faites-vous des amis avec le Mammon de l'iniquité... (3) ». M. Bugge compte seize de ces Paradoxes, comme il les nomme, et il les qualifie expressément de paraboles, titre qui leur est attribué dans un cas (4).

Par là on touche à la question du *mâchâl*, le terme hébreu qui correspond à parabole. Quoi qu'il en soit d'Aristote, M. Bugge n'a pas de peine à démontrer que les Juifs n'ont jamais fait usage de la parabole argumentative comme d'un genre spécial à l'exclusion des autres. Toute cette partie est parfaitement solide et défie la contradiction; elle pourrait même être mieux établie en insistant davantage sur l'A. T. Le mâchâl est défini dans le dictionnaire de Gesenius-Buhl (5) « un discours qui a plus que la signification littérale, avec un sens plus profond ou des allusions cachées, qui invitent à réfléchir ». Nous pensons qu'il est difficile de rejeter cette notion du mâchâl. Son vague est parfaitement conforme à l'usage des Juifs. Les exemples sont innombrables; M. Bugge en cite quelques-uns assez bien choisis (6); toute la gamme des nuances y passe, depuis la parabole pure jusqu'à l'allégorie; au point d'intersection les genres sont mêlés. C'est ce que M. Jülicher ne veut pas admettre : « Demi-allégorie et demi-fable sont des êtres mythologiques (7). » Ils n'existent donc nulle part?

Alors pourquoi dans nos évangiles? Car c'est un fait, et que tout le monde constate. Et dès lors ce fait littéraire peut être attribué aussi bien à Jésus qu'aux évangélistes — à moins qu'un préjugé dogmatique ne s'y oppose lorsqu'il s'agit de Jésus.

Il semble que Jülicher, qui use volontiers du dilemme, a craint de voir surgir partout le fantôme dangereux de l'allégorie. Ou Jésus, en commentant comme des allégories les paraboles du Semeur et de l'Ivraie, a donné un modèle d'explication qu'il faut appliquer à toutes les paraboles, ou bien les paraboles sont des fables et les explications allégoriques une invention de la tradition chrétienne.

Mais non, on concède que ç'a été une grande erreur que de voir des allégories dans toutes les paraboles. Un bon nombre de commentateurs sont tombés ici dans de notables bévues. Il faut reconnaître que M. Jülicher a parfaitement reconnu la vraie nature et le sens d'un grand nombre de paraboles, mais il faut éviter une réaction excessive

(1) Mt. x, 39 par.
(2) Mt. x, 34-36.
(3) Luc. xvi, 9.
(4) Mt. xv, 15; Marc vii, 17.
(5) 13e éd. de Gesenius.
(6) On dit d'un savant qui n'a pas la crainte de Dieu : « Malheur à celui qui n'a pas d'habitation et qui fait la porte de l'habitation. » M. Bugge déclare la signification incertaine. Nous avons l'exemple dans une maison récemment commencée en face de chez nous. Le propriétaire a fait dès le début une porte extérieure et n'a pu terminer ni son mur ni sa maison : il a commencé par ce qui est extérieur et superflu au lieu d'établir le principal.
(7) Halbe Allegorie und halbe Fabel sind nur mythologische Wesen » (JÜLICHER, *Die Gleichnissreden Jesu*, I, p. 107). M. H. Holtzmann, d'ailleurs très sympathique au système, note finement comment ce canon est difficilement conciliable avec les concessions que M. Jülicher est obligé de faire aux textes (*Theol. Literaturz.* 1899, p. 630).

et ne pas rejeter le témoignage des sources pour appliquer inflexiblement un système préconçu. M. Bugge prononce ici comme nous le mot de lit de Procuste (1)...

II. — Les théories de M. Jülicher ont rencontré beaucoup de faveur, rarement peut-être une adhésion aussi complète que celle de M. Loisy : « Un ouvrage capital, et qui semble définitif dans ses conclusions essentielles, a été publié sur le sujet par M. A. Jülicher, professeur à l'Université de Marbourg. La présente étude n'en est ni une analyse, ni une critique, mais elle se fonde, dans l'ensemble, sur le travail de l'éminent exégète allemand, dont elle pourra faire connaître dans notre pays la thèse générale sur la nature des paraboles, avec les arguments qui l'appuient (2). »

Il y a quatre paragraphes : Authenticité des paraboles, Nature des paraboles, But des paraboles, Objet des paraboles.

Tout y est dit avec la clarté et le charme qui caractérisent l'auteur. Les discussions les plus épineuses sont renvoyées aux notes. Nous disons clarté, du moins pour l'ordinaire, car il est impossible de pratiquer la critique littéraire sans exiger des lecteurs une attention soutenue. L'authenticité des paraboles en général est vengée contre les attaques des écoles précédentes, et plusieurs paraboles sont exposées avec une exquise simplicité.

On ne s'étonnera pas que nous insistions surtout sur les points de la théorie de Jülicher qui ont déjà motivé nos réserves (3), accentuées depuis par M. Bugge.

L'auteur, adoptant le canon de Jülicher, considère comme adventices toutes les explications allégoriques; c'est l'œuvre de la tradition chrétienne. Sans ces allégories la parabole du Semeur, celle du Festin, s'entendent encore assez bien ; celle de l'Ivraie a dû avoir un fondement qui nous échappe ; celle des Vignerons est une création postérieure, faussement attribuée à Jésus. Les paraboles sont des fables, elles sont ou devaient être claires, et Jésus les a voulues telles : tout ce qui est dit de son but de n'être pas compris du peuple est une invention des évangélistes ou de leurs sources, sous l'influence de la théologie prédestinatienne.

Nous n'hésitons pas à reconnaître qu'un grand nombre de paraboles sont des fables. Le mot doit être évité, puisqu'il risque d'éveiller une idée fausse, à cause du rapport des fables et de la Fable. Mais il faut dire — quoi qu'il en soit de l'opportunité du terme — que M. Loisy a très convenablement exprimé la chose, de façon à sauvegarder entièrement la dignité des paraboles. Sa pensée était certainement de faire resplendir dans tout son jour « le plus beau diamant de la couronne du Sauveur » (4). En attribuant à Jésus de l'allégorie, et dans le but de n'être pas compris, M. Loisy eût plutôt pensé rabaisser l'idéal qu'il s'est fait de l'enseignement de Jésus. Il reste les questions de fait, et M. Loisy est trop fermement décidé à pratiquer dans toute sa rigueur la méthode purement historique pour hasarder aucune théorie préconçue sur la nature de la parabole ou un de ces dilemmes où se complaît M. Jülicher. Il procède par l'examen des textes. L'allégorie est étrangère à la pensée de Jésus, parce

(1) Page 81. Cf. *RB.* 1903, p. 308.

(2) *Les paraboles...*, p. 1. Dans l'*Avant-propos* du volume l'auteur dit de plus : « Peut-être les observateurs impartiaux reconnaîtront-ils que, sur un assez grand nombre de points, tant généraux que particuliers, notre travail contient des éclaircissements ou des compléments qui ne sont point inutiles, et des conjectures qui ne sont pas trop à dédaigner. » Comme il est difficile de songer à des compléments matériels dans une brochure de 121 pages par rapport à la masse présentée par Jülicher : XI-328 et VII-643 pages, il s'agit sans doute surtout de donner la dernière rigueur logique, soit en excluant plus complètement le royaume de Dieu présent, soit en n'exprimant pas la concession de Jülicher qu'en somme Jésus a pu employer l'allégorie.

(3) *RB.* 1903, p. 304 ss.

(4) Expression de Jülicher.

que la comparaison des synoptiques entre eux montre qu'elle est adventiee. C'est une explication qui ne cadre pas toujours avec le sens premier de la parabole (1) et sur laquelle les évangélistes ne s'accordent même pas.

Ici nous voudrions un peu plus de lumière et un criterium précis. Une parabole mal placée n'en est pas moins authentique. Un trait plus ou moins gauche n'empêche pas non plus l'authenticité du fond. Le désaecord des évangélistes sur des détails, pas davantage. Il semble que M. Loisy admet parfaitement ces principes quand il s'agit des paraboles-fables. Pourquoi ne s'appliqueraient-ils pas aux paraboles-allégories et aux explications allégoriques? C'est ce que nous ne parvenons pas à comprendre.

Nous croyons au contraire saisir une contradiction assez flagrante dans les procédés employés. On admet, cela va sans dire, que les évangélistes se sont servis de sources écrites. Et on pose en principe qu'un évangéliste n'avait pas dans sa source tout ce qu'il omet, *quand il s'agit de détails,* tandis qu'on lui reconnaît toute liberté de composition s'il s'agit de transformer la matière évangélique selon les besoins du temps. Nous ne parvenons pas à concilier des phrases comme celles-ei. D'une part : « la destruction de la ville... son absence dans Luc en démontre le caractère adventice, tandis que la seconde tournée du serviteur, qui signifie, dans le troisième Évangile, la prédication chez les païens, est dénoncée comme addition par Matthieu, qui l'ignore (2). » Et encore : « Luc n'est pas plus l'ennemi de l'allégorie que Matthieu; s'il avait trouvé ces détails dans la source il ne les aurait pas supprimés (3). » Voilà un trait *démontré* adventice parce qu'il manque à Luc; c'est donc qu'on peut compter sur la fidélité des évangélistes à respecter la tradition qu'ils ont sous les yeux au point que l'argument négatif devient démonstratif et leur ignorance une affirmation. D'autre part : « Luc possède un assez grand nombre de paraboles qui ne sont pas dans Matthieu, et réciproquement le premier Évangile en a quelques-unes qui ne sont pas dans Luc. Non seulement cette circonstance ne prouve rien contre l'authenticité des paraboles en question, mais on ne doit pas même conclure que ces paraboles ne viennent pas d'une source commune, et que les deux évangélistes ne les ont pas connues toutes (4). »

C'est dire que les évangélistes pouvaient omettre sans scrupule une parabole contenue dans leur source, et composer librement, mais qu'ils étaient astreints à ne pas omettre un détail... ou est-ce seulement dans le cas où il avait une saveur allégorique? Ne serait-ce pas une exception faite tout exprès?

Et en définitive, si l'évangéliste composait librement et était bien résolu à ne pas diminuer la part de l'allégorie, ne pouvait-il remplacer un trait allégorique par un autre, comme il remplaçait un détail historique par un autre? Cette hypothèse si simple, si conforme aux principes généraux de M. Loisy, suffit à renverser toute son argumentation sur la parabole du Festin, choisie comme exemple pour prouver que l'allégorie est adventice. La conclusion est : « Le caractère adventice de l'allégorie résulte de l'incohérence qu'elle met dans le récit, et du contrôle que le premier évangéliste, qui allégorise dans un autre sens, permet d'exercer sur le troisième (5). » Mais est-il vrai que les évangélistes allégorisent dans des sens différents? Quant aux

(1) Tel qu'on le restitue par conjecture!

(2) Page 3. En fait d'ailleurs nous considérons la destruction de la ville comme tellement adventice dans S. Matthieu — *parce qu'elle ne cadre pas avec son propre contact* — que nous y verrions volontiers une interpolation.

(3) Page 20.

(4) Page 33; cf. p. 13; il y est dit que « les interprètes se soucièrent beaucoup moins d'être exacts que d'être utiles ».

(5) Page 24.

modalités de détail, soit; mais pour Matthieu le festin est celui de la Jérusalem céleste (p. 22), Luc pense au règne messianique (p. 23) : sont-ce là des sens si différents?

Il reste que l'allégorie met de l'incohérence dans le récit. « Ces contradictions et ces impossibilités, qui rendent la parabole inintelligible, et qui l'auraient faite ridicule pour ceux qui l'auraient entendu conter de la sorte, n'existent pas pour l'évangéliste, qui allégorise la donnée primitive et ne voit que son allégorie... (p. 22). » Ici c'est une pure pétition de principes. Une parabole doit être bien enchaînée, puisqu'elle doit prouver... l'allégorie n'a pas besoin d'être vraisemblable puisqu'elle constitue une série d'images... On nous dit que l'économe infidèle est un fripon, mais peu importe, Jésus ne dit pas de l'imiter, mais nous incite par cette comparaison à avoir, pour une affaire plus importante, au moins la même activité : il importe peu que la parabole soit morale, elle prouve sans cela. De même il importe peu que l'allégorie soit absolument vraisemblable comme récit, puisque la réalité n'existe ici que sous la figure.

Cela n'est qu'une concession extrême, car ni dans Luc ni dans Matthieu la parabole n'est si ridicule (1). Il y a plus : l'allégorie y pénètre malgré tout. M. Loisy restitue la fable primitive. « La fable tout entière n'est qu'un terme de comparaison pour le royaume des cieux. » Il ajoute : « Elle était probablement dirigée, dans son application, contre les pharisiens... rejetant l'Évangile, ils renonçaient au royaume; mais l'invitation divine ne serait pas frustrée de tout effet, et le royaume serait pour les publicains et les pécheurs qui en acceptaient la promesse » (p. 26). L'application? et qui la faisait? Jésus sans doute, puisqu'elle était dirigée... et qu'est-ce que l'application d'une parabole, presque terme à terme, si ce n'est une allégorie? Comment pouvait-on à cette époque comparer le royaume des cieux à un festin sans se dire que le royaume des cieux était ce festin puisque tout le monde savait que ce serait un festin? Aussi M. Loisy conclut que « l'allégorie s'est facilement introduite dans la parabole ». Disons plutôt qu'elle ne peut en être distinguée que pour la rigueur des principes. Ce serait un petit triomphe de la scolastique nouvelle sur la situation historique.

A s'en tenir en effet aux lois générales de l'histoire, Jésus a dû s'exprimer comme le faisaient ceux de sa race, de son temps. Sans doute on ne saurait sans injustice l'assimiler aux rabbins d'Israël. L'habileté de M. Jülicher a consisté ici à supposer que le mâchâl n'est devenu énigmatique que sous l'influence des scribes. Il est très sympathique d'opposer à leurs arguments captieux, à leurs anecdotes au sens voilé, l'enseignement ouvert et populaire de Jésus (2). Mais cette opposition, les évangélistes ont su la noter. Il n'enseignait point comme les scribes. Ils ont pourtant tous affirmé l'allure mystérieuse des paraboles. C'est qu'ici il s'agit d'une tradition héréditaire qui

(1) M. Loisy s'applique aussi beaucoup à démolir la parabole de l'ivraie — si importante parce qu'elle suppose clairement que le royaume de Dieu existera sur la terre, mêlé de bons et de mauvais éléments jusqu'à la consommation. Les arguments de Jülicher, résumés par M. Loisy (p. 48), ont été vigoureusement relevés par M. Bugge qui montre trait pour trait que le malentendu n'existe pas chez les évangélistes, mais chez les critiques, qui jugent de leur cabinet ce qui est vraisemblable ou non, sans connaître les usages de la Palestine.

(2) Avec les réserves de rigueur, on peut rappeler que la propagande bouddhiste, si ardente au prosélytisme, si franchement populaire, n'a pas laissé que de piquer la curiosité par l'allégorie. Par exemple cette parabole attribuée au Bouddha : « Une parabole, ô disciples, je vous ai dite, pour vous en faire savoir le sens. Or le sens, le voici : Le grand bas-fond et l'étang, ô disciples, ce sont les plaisirs. Le grand troupeau de bêtes sauvages, ô disciples, ce sont les êtres vivants. L'homme, ô disciples, qui cherche la perte, la souffrance et le malheur, est Mârâ le Malin. Le faux sentier, ô disciples, est le faux sentier à huit branches, qui s'appelle : foi fausse, volonté fausse, etc. (*Le Bouddha*, par Oldenberg, traduit par A. Foucher, Paris. 1903).

procédait du tempérament même de la race. Après Jülicher, M. Loisy le concède pour les contemporains. « Dans la littérature deutéro-canonique de l'Ancien Testament, la confusion se fait entre la parabole et l'énigme » (p. 37). Jésus a donc rompu la chaîne de la tradition, il est donc un isolé entre les deutéro-canoniques et les évangélistes? On a supposé qu'il remontait à une tradition plus ancienne : « mais ce n'est pas une raison pour que Jésus, étranger aux spéculations et au langage des écoles, ne s'en soit pas tenu à la signification ancienne et populaire du *mashal* » (p. 37). Ici on est obligé de nier absolument. Cette conception ancienne et populaire du mâchâl qui serait semblable à la parabole évangélique n'a jamais existé. Le mâchâl est plus d'une fois synonyme d'énigme (Ps. XLIX, 5 ; LXXVIII, 2) ; les deux paraboles d'Ézéchiel sont des allégories (Ez. XVII, 2 ss. ; XXIV, 3) ; la foule lui reproche ses mâchâls comme inintelligibles (XXI, 5) ; la parabole de Nathan à David n'est pas expressément qualifiée de mâchâl ; elle en est cependant un, et c'est une allégorie. Il importe très peu ici que le sens étymologique soit celui de comparaison ; cela est sûr, mais qui peut conclure de cette étymologie que la comparaison sera clairement exposée ou mise en relief par une métaphore? Seul l'usage général est caractéristique. Il est très remarquable que l'idée que se faisaient les disciples des paraboles correspond précisément à la définition que donnent du mâchâl les critiques les plus versés dans l'étude de l'A. T. (1).

Si donc Jésus a abandonné le mâchâl juif, pour pratiquer exclusivement la parabole aristotélicienne, c'est une exception unique qu'il faudrait constater, mais qu'on ne présumera pas facilement.

A la vérité toutes les présomptions doivent céder aux faits. Pour établir le caractère adventice des allégories, on allègue encore qu'elles correspondent à la disposition des esprits dans les premières générations chrétiennes. Et cela est assez facile à montrer, de sorte que le public est porté à tirer la conclusion voulue. Mais pour que l'argument porte réellement, il faudrait que la situation ne puisse également bien convenir au temps de Jésus ou lui refuser absolument tout pressentiment sur les destinées de son œuvre, don qu'on ne refuse même pas aux grands fondateurs dans l'ordre politique.

Aussi le seul argument décisif et qui ne manquera pas de toucher beaucoup d'esprits dans un temps où la théologie se fait si volontiers sentimentale, c'est que le motif assigné par les évangélistes est faux. Jésus n'a pas eu l'intention de se servir d'un genre obscur pour amener l'endurcissement, puis la réprobation du peuple, et pour réserver à ses disciples un enseignement plus relevé.

S'il s'agit de l'intention, c'est bien clair. Jamais apôtre n'a parlé dans le dessein d'endurcir, à plus forte raison celui qui est venu donner sa vie pour sauver les hommes. Mais l'endurcissement des Juifs était un fait, que S. Paul aussi a dû constater de la même façon (2). S'il a frappé d'étonnement les disciples, n'était-il pas déjà sensible au temps de Jésus? et si plus tard on en a cherché la cause dans les desseins de Dieu reconnus au texte d'Isaïe (3), Jésus, habitué à citer ce prophète, n'a-t-il pu avoir la même pensée? Tous les évangélistes l'attestent. Dès lors la méthode historique exige impérieusement qu'on reconnaisse le fait, dût l'idéal personnel qu'on se fait de Jésus en être diminué, car ce n'est point une question de goût ni de sentiment, mais d'histoire.

D'autant que ce n'est point un de ces concepts qui devaient pour ainsi dire germe-

(1) D'après Duhm, l'auteur du Ps. XLIX s'empare d'un dicton assez simple et bien frappé du langage populaire et lui donne une signification paradoxale qui a besoin d'être expliquée.

(2) Actes XXVIII, 25-28.

(3) Is. VI, 9 ss.

naturellement dans le dogme chrétien. N'eût-on pas été plus satisfait de dire que Jésus avait prêché avec la dernière évidence, mais que les Juifs s'étaient bouché les oreilles? La prétendue théorie apologétique des évangélistes n'est-elle pas de nature à diminuer la faute des Juifs? M. Loisy ne dit-il pas que la formule de S. Marc a fait reculer S. Luc et S. Matthieu qui l'ont adoucie (1)? Si donc on a insisté malgré tout, c'est que la tradition était trop ferme pour ne pas s'imposer aux évangélistes; la tradition témoigne du fait qui à son tour s'impose à nous. Dès lors, à supposer qu'il soit trop étrange pour être accepté dans sa forme la plus crue, ne serait-il pas prudent de se demander si cette forme n'est pas exagérée avant de déclarer la fausseté complète du fond? Au lieu de cela M. Loisy semble prendre plaisir à pousser au noir la pensée des évangélistes : « il est dit dans les Évangiles, en termes fort explicites et qui sont mis dans la bouche même du Christ, que les paraboles n'ont pas eu d'autre fin que de procurer l'aveuglement des Juifs, selon qu'il était décrété par Dieu et prédit par les prophètes » (p. 71). Puis il est question du « caractère aveuglant des paraboles » (p. 78), « des énigmes indéchiffrables » (p. 79).

Est-ce donc là la véritable pensée de S. Marc? Elle paraît résulter en effet de ce texte : « Et quand il fut seul, ceux qui l'entouraient, avec les douze, l'interrogèrent au sujet des paraboles et il leur dit : « C'est à vous qu'a été donné le secret du royaume de Dieu; mais à ces gens du dehors tout arrive en paraboles, *afin qu'ils regardent bien et ne voient pas, qu'ils entendent bien et ne comprennent pas, de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné* (2). » Il n'y a là de choquant pour nous que la phrase soulignée, *mais c'est une citation* (3). Ailleurs, parlant en son nom propre, Marc s'exprime assez différemment : « Et c'est par un grand nombre de telles paraboles qu'il leur disait la parole selon qu'ils pouvaient entendre; et il ne leur parlait pas sans paraboles, mais en particulier il expliquait tout à ses propres disciples (4). » Ici il ne reste plus qu'un enseignement choisi parce qu'il avait l'avantage de faire accepter au peuple tout ce qu'il pouvait recevoir, tout en se prêtant à une instruction plus relevée pour les disciples. Auquel des deux textes donner la préférence? Il semble que la critique impose deux règles : la pensée génuine de l'auteur doit se dégager plus nettement des termes qu'il a choisis que de ceux qu'il cite; en tout cas il faut mesurer la portée de la citation par le contexte d'où elle est tirée. M. Loisy ne parle nullement du contexte d'Isaie (5) et le second texte de Marc doit être plié au sens du premier, et, comme cela est artificiel et violent, on suppose dans cette courte phrase une agglomération de rédacteurs qui ne résout rien touchant la pensée du rédacteur final.

Nous ne prétendons pas cependant atténuer complètement la première formule; il demeure que les évangélistes ont vu dans les paraboles un genre choisi dans le but de donner plus ou moins de lumière aux apôtres et au peuple.

On objecte à cela que les paraboles ont été très claires : « Ce n'est même pas pour

(1) C'est en cela et non dans la théorie de l'obscurité qu'on reconnaîtrait des « préoccupations apologétiques ».

(2) IV, 10-12, traduction de M. Loisy.

(3) Différentes variations dans les évangélistes sur le texte d'Isaïe VI, 9 ss. Le fait que dans S. Marc il n'y a pas renvoi formel, n'empêche pas que ce soit une citation.

(4) Marc IV, 33-34.

(5) Le P. Rose avait déjà montré que quand Dieu vient du ciel tout exprès pour envoyer au peuple un messager de choix en le chargeant de prêcher de toutes ses forces, c'est dans le dessein de le convertir. Quand on dit si ouvertement : prêche, afin qu'on n'entende pas, endurcis-les pour qu'ils ne soient pas convertis, n'est-ce pas une image où la cruauté apparente révèle une profonde tendresse ? (Cf Rose, *Études sur les évangiles*, p. 111, note.)

aider la mémoire, ou pour piquer l'attention, qu'il recourait à ces petits contes; c'était avant tout pour traduire sa pensée avec plus de clarté et de force persuasive » (p. 97). Et on trace un fort beau portrait du Christ conduisant « ses naïfs auditeurs du connu à l'inconnu, du monde sensible au monde spirituel, à l'économie et aux lois, nullement mystérieuses, du royaume céleste » (p. 97). C'est une idylle. Le malheur est que les naïfs auditeurs avaient des préjugés, qui ont précisément causé leur endurcissement, et que le royaume céleste n'allait pas sans mystère. Les paraboles de Jésus sont claires, mais le genre parabolique n'est pas le type d'un enseignement clair, et l'affirmation des évangélistes, loin d'être contraire à l'histoire, en est l'expression la plus exacte. Oui, les paraboles de Jésus sont le chef-d'œuvre du genre, et s'il s'agit des pures paraboles, elles sont dans leur ordre, des chefs-d'œuvre de simplicité, de clarté, de grâce.

Mais pourquoi dire toujours à quoi ressemble le royaume des cieux, sans dire jamais ce qu'est le royaume des cieux (1)? Procéder ainsi, était-ce faire devant le peuple la pleine lumière? Dans les idées de M. Loisy, Jésus n'avait pas besoin de s'expliquer là-dessus, tout le monde était d'accord. Il suffisait de marquer les conditions du royaume et d'exciter les ardeurs à s'y préparer. Le postulat est inexact. On n'était pas d'accord sur le royaume de Dieu. Si on était d'accord, c'était surtout pour en faire une glorification nationale, ce qui était précisément contraire aux vues de Jésus. D'après les dispositions du peuple, il lui était interdit par la plus élémentaire prudence de s'exprimer sur ce point clairement, et c'est pourquoi il se contentait de faire naître chez ses auditeurs des dispositions favorables : la pénitence, la prière, la confiance en Dieu, le désir d'entrer dans son royaume, quelle que fût sa forme historique. A part, il interprétait à ses disciples les mystères du royaume, non point sans doute en glosant par des allégories les paraboles claires, mais en donnant toute leur valeur à celles qui contenaient un sens plus profond. Jésus a voulu éclairer le peuple, et n'a jamais parlé que pour être compris; mais il n'a pas voulu flatter ses passions, ni non plus les heurter trop violemment. Entre son idéal et celui des Juifs il n'y avait pas de commune mesure. Il devait se résigner à ne pas tout dire et à porter les âmes, par un enseignement très clair, vers un but mystérieux. La parabole avec ses nuances infinies était l'instrument le mieux approprié à sa tâche divine.

Jérusalem, 2 sept.

Fr. M.-J. Lagrange.

Jesus-Christus und Paulus, von D. Paul Feine. Un volume in-8°, VII-309 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1902.

Jésus-Christ et saint Paul, les rapports de dépendance entre le Maître et l'Apôtre, tel est l'un des plus importants problèmes que présente la théologie du Nouveau Testament. M. Feine, déjà connu et apprécié du public pour son livre sur *l'Evangile affranchi de la Loi*, a repris cette étude toujours pleine d'intérêt et d'actualité. A la suite de nombreux exégètes, il s'est demandé si le christianisme de Paul était bien celui de Jésus, ou s'il n'était pas plutôt le produit de son imagination avec un mélange de pharisaïsme. Pour M. Feine, il ne peut y avoir de doute; quelles que soient les critiques que l'on fera à mon livre, dit-il, je tiens pour assuré que le christianisme a été dès son origine une religion de rédemption.

(1) « Jésus lui-même n'a jamais dit en termes formels et précis ce qu'il entendait par royaume des cieux. L'idée n'était pas nouvelle pour ses auditeurs, et il n'avait pas à leur expliquer le sens qui s'attachait naturellement à la formule reçue. » (P. 104.)

Le problème de la dépendance de Paul présuppose les résultats de la critique littéraire. Il est nécessaire d'établir au préalable dans quels rapports se trouvent les écrits du Nouveau Testament, quels sont les documents qui nous ont transmis le plus fidèlement la pensée et la doctrine du Christ; et ce n'est point chose facile, puisque la rédaction des évangiles est postérieure à l'apostolat de Paul, et que les diverses circonstances au milieu desquelles elle s'est faite n'ont pas été sans exercer une certaine influence. On ne peut donc regarder ces derniers comme les représentants toujours très exacts de la tradition primitive. Néanmoins, ces réserves faites, M. Feine estime que les synoptiques nous ont conservé les enseignements de Jésus avec une fidélité telle, qu'il est pleinement autorisé à les prendre pour base de son étude. Quant au quatrième évangile, dit-il, dans l'état actuel de la science, on ne peut en faire qu'un usage très restreint.

Toutefois, avant d'établir la dépendance de l'apôtre par une étude comparée des synoptiques et des épîtres, le savant auteur fait tout d'abord appel au témoignage de saint Paul lui-même. Or, celui-ci, dès ses premières lettres, se déclare l'apôtre du Christ, qui l'a choisi pour annoncer la bonne nouvelle, pour être son ministre auprès des Gentils. L'évangile qu'il annonce, c'est l'évangile du salut, l'évangile de Dieu; il faut le garder, quand même un ange dirait le contraire. C'est de Dieu qu'il a tout reçu, la science et la puissance; aussi n'a-t-il d'autre ambition que de prêcher le Christ et le Christ crucifié. Puis, examinant avec une attention scrupuleuse les divers titres de Christ, Seigneur et Fils de Dieu, sous lesquels saint Paul nous présente Jésus, M. Feine en tire cette conclusion parfaitement fondée : il est faux de prétendre, comme quelques-uns le veulent, que l'apôtre n'a considéré en Jésus que le Fils de Dieu, le Souverain céleste, dominant sur les chrétiens et sur le monde. Oui sans doute, c'est le Christ ressuscité, trônant à la droite de Dieu dans l'éclat d'une puissance royale, qui fixe surtout son attention; mais l'humanité de Jésus, pour être reléguée au second plan, n'en est pas moins nettement affirmée.

Mais ce même Jésus, tel que les épîtres nous le révèlent, est-il bien celui de l'histoire? De nombreux critiques le nient; Paul, disent-ils, n'ayant pas connu Jésus sur la terre, ne pouvait nous laisser de lui un portrait qui correspondît à celui de la réalité. M. Feine, d'accord avec la grande majorité des exégètes, estime lui aussi que l'apôtre n'a pas connu le Christ, et qu'il aurait écrit autrement ses lettres s'il avait vécu dans son intimité. Mais d'autre part, ajoute-t-il, les allusions faites à la parole du Seigneur, les nombreux détails historiques, d'une exactitude toujours parfaite, que nous trouvons épars sous sa plume et qui suffiraient à former l'esquisse d'un évangile, ne témoignent-ils pas jusqu'à l'évidence que saint Paul s'était informé de l'œuvre et de l'enseignement de Jésus? Ajoutez à cela, comme nous l'avons déjà dit, la conscience qu'il avait de prêcher la vraie doctrine du Christ, doctrine d'ailleurs que les autres apôtres approuvèrent lorsque, après sa conversion, il monta à Jérusalem. S'il passe sous silence des faits historiques de première importance, et cela sans doute parce qu'ils n'entraient pas dans le point de vue où il se plaçait, avec quelle insistance ne revient-il pas sur le caractère moral du Christ? Mieux que personne, il semble avoir compris la personne de Jésus, qu'il considère comme l'idéal le plus parfait et le plus élevé. Comme lui, il ne cesse de redire que les vrais biens ne sont ni l'esprit et la beauté, ni la puissance et la richesse, mais l'humilité et l'abaissement, et plus encore la charité qui sert et qui souffre.

Poursuivant son enquête, M. Feine cherche à préciser, à la lumière des données évangéliques, les points de contact entre la prédication de Jésus et la doctrine de saint Paul. Il met en parallèle leurs enseignements sur Dieu et le royaume du ciel,

la loi ancienne et la justification, la cène pascale et les biens de ce monde. C'est un fait évident, dit-il, que Jésus se croyant appelé à remplir le rôle du Messie, s'est plu à nous représenter Dieu sous la figure d'un sauveur tout-puissant, très saint et rempli d'amour pour l'humanité. Ce sauveur, il l'appelle son Père et se déclare son Fils. C'est de lui qu'il a reçu la mission de racheter l'homme par sa mort sanglante. — L'apôtre ne tient pas un autre langage. Il y a cependant cette différence, qu'il met plus complètement en relief le caractère divin du Messie et la valeur expiatrice que le Christ lui-même a déjà attribuée à sa mort.

Chose surprenante de prime abord, l'idée du royaume de Dieu, qui fut à la base de la prédication de Jésus, est presque absente des épîtres de saint Paul. L'apôtre cependant n'ignorait pas le double sens que le Maître attachait à cette formule. S'il en fait un usage très restreint, et cela, suivant toute vraisemblance, pour ne pas induire en erreur les lecteurs auxquels il s'adressait, il l'interprète aussi toujours dans un sens religieux. Pour lui comme pour Jésus, il ne s'agit pas d'un royaume national et politique, de la domination de la théocratie juive sur le monde, de son triomphe sur tous ses ennemis, mais bien d'un royaume spirituel, d'un salut d'ordre moral et surnaturel, auquel pourront participer les Juifs et les Gentils. Pour mériter ce salut, il faut faire pénitence, prier et veiller, car le jour de la parousie est proche.

Le chapitre que M. Feine consacre à la théorie paulinienne de la Loi n'est pas l'un des moins intéressants. L'apôtre n'ignorait pas que Jésus avait limité son ministère aux juifs de la Palestine, qu'il s'était soumis à la Loi; et cependant, le premier, il enseigne que le christianisme est la fin de la Loi. C'est que saint Paul a la claire intelligence de ce qui constitue l'essence de la religion chrétienne. Il sait que le Christ, suivant son propre témoignage, a fondé une nouvelle alliance, que dans son discours sur la montagne il s'est donné comme un législateur supérieur à Moïse, modifiant l'esprit de la loi, en abrogeant certaines parties. Ce mot de nouvelle alliance ouvre devant ses yeux une perspective où le judaïsme se trouve rejeté dans l'ombre. La loi étant impuissante à justifier, le juif n'est pas plus privilégié que l'incirconcis; tous les deux sont pécheurs devant Dieu. Mais pour bénéficier de la mort expiatrice du Christ, il faut croire en lui. La justification par la foi est propre à saint Paul; il ne l'appuie jamais sur une parole du Seigneur. Toutefois, M. Feine prétend avec raison contre Holsten que l'apôtre n'est pas arrivé à cette conception par la seule considération de la mort du Christ, décrétée par Dieu, et qu'il est loisible d'établir les points d'attache de sa théorie avec la doctrine de Jésus.

On sait combien les protestants sont divisés, lorsqu'il s'agit de déterminer les rapports de dépendance entre la doctrine des évangiles et de l'Apôtre sur l'eucharistie et l'enseignement de Jésus. D'après M. Feine, d'accord en cela avec la tradition, il résulte des récits des synoptiques et de saint Paul que la mort du Christ est un véritable sacrifice rédempteur, dont la cène doit perpétuer le souvenir, et que la participation à ce repas dominical établit une communion réelle avec le corps et le sang de Jésus. Mais cette conception de la cène eucharistique correspond-elle à la pensée de celui qui l'a instituée? N'y a-t-il pas eu altération de la tradition primitive? M. Feine n'hésite pas à se prononcer. Le fait, dit-il, que les évangélistes et l'Apôtre s'accordent sur les points essentiels, prouve que cette doctrine était courante de leur temps, et constitue un argument en faveur de l'historicité du récit. Joignez à cela le soin que prend saint Paul de nous avertir, lorsqu'il rapporte l'institution de l'eucharistie par le Christ (cf. I Cor. XI, 23-26), qu'il ne donne pas son enseignement, mais l'enseignement de Jésus, et qu'il a conscience de le transmettre fidèlement.

Cette brève analyse, si incomplète qu'elle soit, suffira cependant, nous l'espérons, à faire apprécier la réelle valeur du nouveau livre de M. Feine.

Comme on le voit, le savant professeur de Vienne est un protestant très modéré, qui, sur bien des points, se rapproche de l'exégèse traditionnelle; les critiques avancés lui en feront sans doute un reproche. Mais, sans vouloir faire ici des réserves de détail, nous ne doutons pas que M. Feine ne soit dans le vrai lorsqu'il affirme avec conviction que la doctrine de saint Paul est bien au fond la doctrine de Jésus, développée par l'expérience religieuse de l'apôtre, présentée sous une forme dialectique et marquée au coin d'une puissante originalité.

Comme lui, nous pensons aussi que la critique littéraire ne suffit pas toujours pour établir un rapport de dépendance au point de vue théologique; car, autre chose est la pensée, autre chose son vêtement. Il ne faut pas non plus faire valoir les particularités et les marques individuelles de plusieurs auteurs, au point de négliger leur enseignement, qui, pour être exposé dans une forme parfois bien différente, n'en est peut-être pas moins substantiellement le même. C'est ainsi qu'il est facile de constater dans les épîtres une influence judaïque; la méthode exégétique de l'apôtre rappelle celle des écoles rabbiniques; çà et là, sous sa plume, se trouvent exprimées des idées familières aux esprits de son temps. Mais s'il est vrai de dire que Paul après sa conversion a conservé ses habitudes de penser, qu'il est resté Juif par certains côtés, il est encore plus vrai d'ajouter que sa doctrine est essentiellement chrétienne. Il est tout pénétré de Jésus, il vit de sa vie, et c'est ce qui explique le succès prodigieux de son apostolat.

Jérusalem.

Fr. S. Perret.

Histoire de Thaïs, *publication des textes grecs inédits et de divers autres textes et versions,* par F. Nau. Paris, Leroux, 1903.

Le tome XXX des *Annales du musée Guimet*, qui vient de paraître, apporte une intéressante contribution, sinon un fait nouveau, au procès de sainte Thaïs. J'avais eu l'occasion, en juillet dernier (1), de discuter la réalité du personnage de Thaïs, et de conclure qu'il fallait voir dans cette légende irréelle une moralité répondant aux controverses sur la valeur de la pénitence, controverses soulevées dans le monachisme de la seconde moitié du IVe siècle. La discussion, que j'avais présentée, portait sur le seul texte publié jusque-là de la légende de Thaïs, le texte latin traduit sur le grec par Denys le Petit (2). Dans le présent volume des *Annales,* M. Nau publie pour la première fois un texte grec de la légende, texte en trois recensions différentes, inédites, plus une version syriaque inédite, plus le latin (que nous connaissions) d'après deux manuscrits. Nous voici, grâce à l'activité de M. Nau, en possession de nouveaux éléments de discussion.

Comme il importe de bien sérier les questions, nous nous appliquerons, avant d'en venir à la question d'histoire, à élucider la question de textes, dans la mesure du possible.

Premièrement : les textes latins. — Il y a d'abord le texte reçu, celui qu'a popularisé Rosweyde. — Puis, un second texte, distingué par les Bollandistes (3) comme par M. Nau, et publié par ce dernier d'après le ms. Paris latin 10840. — Puis, un troisième texte, distingué de même par les Bollandistes et par M. Nau, et publié par

(1) Dans le *Bulletin de litt. ecclésiastique* de Toulouse.

(2) *Anal. bolland.*, t. XI (1892) : cette donnée a échappé à M. N.

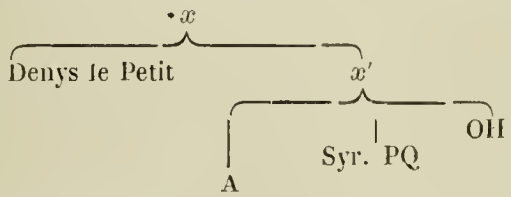
(3) Dans leur *Biblioth. hagiog. lat.* (s. v. *Thaïs*), que M. N. ne semble pas avoir utilisée.

ce dernier d'après le ms. Paris latin 1773. — Il y a enfin le texte même de Denys le Petit, et le texte de Jacques de Voragine. — Une étude comparative de ces divers textes est encore à faire. En tout état de cause, il nous a paru, en comparant le texte de Rosweyde et ceux de M. Nau, en retenant en outre une indication des Bollandistes (*Analecta*, XI, 291, ad 7[m]), qu'un commun texte latin était à la base de ces diverses recensions, et que ce texte était celui de Denys le Petit. En attendant une vérification plus approfondie, disons qu'il y a une tradition latine homogène que, par hypothèse, nous rattachons à Denys le Petit comme à son auteur.

Secondement : les textes grecs. — Le texte que M. Nau désigne par la lettre *A* (Paris grec 1596 et Oxford Laud. 84), est un délayage d'un original qui a dû être bien plus sobre. M. Nau s'est très bien rendu compte du caractère de son texte *A* (p. 73 et 102, note 1) : le rédacteur remanie, et, en outre, il surcharge son récit de détails destinés à l'authentiquer davantage, comme quand il prétend avoir vu le corps de Thaïs et tenir son histoire de la supérieure du couvent où elle fit sa pénitence (p. 102). — Quant à l'autre recension grecque, celle qui est représentée par *O* (Vatican Ottoboni 1), par *H* (Londres Harley 5639), par *P* (Vatican Palatin 364), par *Q* (Berlin Qu 22), M. Nau, ici encore, en a très justement distingué deux états : l'un est donné par *PQ*, l'autre par *O*. Il nous paraît probable que ces deux états sont dérivés d'un même prototype : nous aurions ici deux remaniements d'un même original grec, deux remaniements indépendants l'un de l'autre.

Troisièmement : le texte syriaque. — C'est une version syriaque donnée par le *Paradis des Pères* de Enanjesus, au VIIe siècle. Elle a été traduite plus tard en arabe. Cette version syriaque reproduit, comme M. Nau l'a bien marqué, le grec de *PQ*. Elle est ainsi de peu d'intérêt direct.

Au total, nous avons, dans la publication de M. Nau, cinq types textuels, dont les relations réciproques pourraient s'exprimer dans le schéma suivant :



Une variante très caractéristique justifiera ce schéma assez bien. Thaïs, avant de se retirer dans la solitude, brûle ses hardes sur la place publique. Et chacun de nos textes évalue à sa façon le prix de ces hardes.

Denys le Petit les évalue à 40 livres d'or.

A les évalue à deux cents livres d'or.

Le Syriaque compte trois cents livres d'or, sans les vêtements.

PQ compte six cents livres d'or, sans les vêtements (1).

OH omet toute évaluation.

Autre variante. Thaïs, au moment d'être recluse dans sa cellule, demande où elle pourra satisfaire à ses besoins naturels. On lui répond que ce sera dans sa cellule même. Ce détail réaliste a beaucoup exercé les remanieurs de textes. — Denys le Petit écrit : *Quo iubes, pater, ut ex naturali meatu aquam meam effundam? At ille respondit : In cella, ut digna es.* — *A* écrit : Κύριέ μου πάτερ, ποῦ ἔχω τὴν χρείαν μου ποιῆσαι τὴν ἀναγκαίαν, ὅτι πανταχόθεν πέφρακται τὸ κελλίον; Λέγει αὐτῇ ὁ γέρων : Ἐν τῷ κελλίῳ σου ποίησον τὴν χρείαν. Et il ajoute, avec son parti pris de paraphraser : « Tu as

(1) Le latin de Jacques de Voragine donne aussi 600 livres.

joui des parfums et des aromates, supporte aussi l'odeur fétide, afin qu'il t'en arrive du bien ». — Le Syriaque omet la question et la réponse. — *PQ* pareillement. — *O* aussi ; mais *H* écrit : Πάτερ, ποῦ κελεύεις ποιοῦμαι τὴν χρείαν τοῦ ὕδατος ; Λέγει αὐτῇ ὁ γέρων· Ἐν τῷ κελλίῳ, καθὼς θέλεις. On voit que Denys le Petit est le plus près de ce qui a dû être l'original. Le grec *A* a paraphrasé l'original. Le grec *OH* se rapproche davantage de Denys le Petit. Le Syriaque et *PQ* s'en éloignent.

Et ce qui ressort nettement des autres collations par nous faites des textes publiés par M. Nau, c'est que 1° l'archétype est plus sûrement représenté par Denys le Petit que par aucun des textes grecs ou syriaque, et 2° que cet archétype n'a pas été retrouvé par M. Nau.

Nous pouvons maintenant aborder la question d'histoire.

Denys le Petit attribue la conversion de Thaïs à un solitaire du nom de Paphnuce, tandis que les textes grecs dérivés de *x* (je mets *A* à part) l'attribuent à un autre solitaire, plus connu, Sérapion. Le Syriaque transforme Sérapion en *Bésarion*. Peut-on, avec M. Nau, éliminer Paphnuce, comme si l'attribution à Paphnuce était une erreur du fait de Denys le Petit? Je crois que ce serait, de notre part, une faute de critique.

Pour cette raison, d'abord, que, Sérapion étant un nom porté par trois ou quatre Pères du désert des plus réputés, l'on dut être tenté d'attribuer à un personnage célèbre l'éclatante conversion de Thaïs, plutôt que de l'attribuer à ce vague et obscur Paphnuce. Ce ne serait pas la première fois que l'antiquité aurait démarqué une belle action, pour l'attribuer à un saint préféré ou plus populaire. En pareil cas, le héros obscur est dépouillé au profit du héros célèbre.

Voici notre seconde raison pour Paphnuce contre Sérapion. Au 8 octobre, les calendriers hagiologiques grecs font mention de Thaïs. M. Nau reproduit (p. 114) deux notices de ce genre, dont la première est tirée d'un ménée du XIe siècle, la seconde d'un ménée du XIIe siècle. Les deux notices semblent bien dépendre de *x'*. La première parle de la valeur des hardes brûlées par Thaïs, et les estime à 400 livres : encore un chiffre différent! Mais le point le plus remarquable des deux notices, c'est que le solitaire qui convertit Thaïs y est rappelé Παφνούτιος ὁ Σινδόνιος. D'où l'on peut conclure que ces deux notices ont trouvé dans la tradition grecque d'une part le nom de Paphnuce, d'autre part le nom de Sérapion le Sindonite, et qu'elles ont fait une combinaison des deux indications en appelant le solitaire convertisseur Paphnuce le Sindonite. Or, comme l'observe M. Nau (p. 52), « aucun des Paphnuce connus n'a jamais porté cette épithète » de Sindonite. Mais je me garde d'ajouter que les deux notices, en appelant Paphnuce le solitaire que les textes grecs appellent Sérapion, ont subi l'influence de la tradition latine : car pareille hypothèse est peu vraisemblable, tandis que très naturelle est l'hypothèse d'après laquelle, dans la tradition grecque elle-même, Paphnuce aurait été remplacé par Sérapion.

Des observations qui précèdent on conclura que Denys le Petit continue à nous représenter mieux l'original de la légende (*x*), en donnant au solitaire le nom obscur de Paphnuce, et que la tradition grecque dont témoignent les deux notices des ménées n'a pas complètement oblitéré la donnée originale.

Mais nous avons mis à part *A*. Ce texte, en effet, n'appelle pas le solitaire Sérapion, il l'appelle Sérapion le Sindonite. Il précise, il met les points sur les *i*, il veut fortifier la légende. C'est la caractéristique de sa paraphrase, en effet. Là où, soit le latin, soit *OH*, soit *PQ*, soit le Syriaque, écrivent : « Il y avait dans une localité une jeune fille », etc., *A* précise et dit : « Il y avait à Alexandrie une jeune fille », etc. De même, là où *OHPQ* écrivent : « l'abbé Sérapion », *A* précise encore, il écrit : « l'abbé Sérapion, celui qui est surnommé *le Sindonite*, parce qu'il portait toujours une robe,

et *impassible*, sans doute à cause de la perfection de sa conduite ! » Or M. Nau (p. 90) a fort à propos noté ici que ces renseignements sur Sérapion sont pris à l'*Histoire lausiaque*, chap. 83, observation très juste, mais d'une grande portée critique. Car nous pouvons dire que l'identification du Sérapion de la légende avec Sérapion le Sindonite (dans la vie duquel aucun trait n'éveille l'ombre d'une analogie avec la légende de Thaïs) est une supposition purement arbitraire et verbale du remanieur à qui nous devons A. Cette supposition vaut ce que valent les autres broderies et paraphrases dont ce remanieur a orné la légende originale.

On voit dès lors la conséquence. La légende originale attribuait la conversion de Thaïs à un solitaire obscur du nom de Paphnuce. La légende remaniée a changé Paphnuce en Sérapion, sans préciser, mais dans cette vue que Sérapion était un plus grand nom de solitaire. Un remanieur plus récent a identifié ce Sérapion avec Sérapion le Sindonite dont parle l'*Histoire lausiaque*. Les ménées ont combiné, et nous avons eu ainsi Paphnuce le Sindonite.

Je n'insisterai pas davantage; mais il me semble que la très intéressante publication de M. Nau montre le peu de prix qu'il faut attacher à la mention de Sérapion. Quant à Thaïs, sa légende reste ce que nous avions estimé qu'elle était, une moralité, un conte pieux mais bleu. La momie de ΜΑΚΑΡΙΑ ΘΑΙΑΣ découverte à Antinoë n'a jamais été celle de la ΤΑΙΣΙΑ de la légende de Thaïs. Et comme nous l'écrivait récemment M. Salomon Reinach, il serait grand temps que cette mystification prenne fin.

Toulouse.

Pierre Batiffol.

Kurzes Bibelwörterbuch..., herausgegeben von prof. H. Guthe. Gr. 8° de XXVIII-768 pp. avec 2 cartes et 215 fig. Tübingue et Leipzig; J. C. B. Mohr-Siebeck, 1903.

Dirons-nous que ce livre est la réalisation d'un paradoxe? Car on eût pu en vérité trouver paradoxale la tentative d'enfermer dans un seul volume tout ce qui est aujourd'hui nécessaire à une orientation rapide dans les sciences bibliques. Une entreprise analogue, poursuivie chez nous depuis de longues années, a déjà produit plusieurs volumes massifs et nombre d'autres seront nécessaires pour la compléter. Si l'Angleterre a réalisé la même œuvre avec plus de rapidité et de concision, c'est grâce au concours de plus nombreux spécialistes, grâce aussi à des améliorations typographiques encore inusitées chez nous. Et au lieu des quatre tomes très denses du *Dictionary* de Hastings ou de l'*Encyclopaedia* de Cheyne, voici que Guthe présente toute la matière en un livre commode, élégant en son genre et en tout cas d'une lecture claire. A qui s'étonnerait, le savant éditeur a du reste exposé tout son stratagème. On conçoit aujourd'hui un dictionnaire de la Bible beaucoup plus comme un répertoire des faits propres à éclaircir le texte que sous la forme d'une compilation de systèmes exégétiques. De ce chef Guthe a éliminé tous les articles de pure théologie biblique, à l'exception de quelques-uns très saillants : Dieu, Seigneur, Ange, Satan, Paradis, Sacrifice, etc., en partie philologiques et scientifiques, mais surtout parce qu'indispensables pour l'intelligence correcte de l'archéologie et de l'histoire d'Israël. Par ailleurs, il a sagement rejeté de son ordre alphabétique tous les mots insignifiants, toutes les expressions redondantes, ce qui aurait fait double emploi ou dont on ne saurait fournir aucune explication utile, les termes rares ou techniques pour lesquels on ne peut que reproduire le passage biblique où ils figurent. Dans un autre sens on s'est attaché à grouper les matières connexes afin d'éviter les redites sur des thèmes analogues : des tableaux habilement dressés remplacent en maint endroit des dévelop-

pements diffus, lorsqu'il s'agit des pierres, métaux, plantes, arbres, animaux de la Bible. Si donc le but visé n'était pas d'être complet au sens absolu, du moins n'a-t-on rien voulu omettre de tout ce que l'histoire, l'archéologie, les sciences philologiques et l'investigation moderne ont pu acquérir pour éclairer la Bible.

Encore fallait-il user d'expédients pour n'être point débordé dans l'exécution par la matière ainsi théoriquement délimitée, étant donné aussi qu'on voulait mettre sous les yeux du lecteur, par une ample illustration, le plus possible des réalités archéologiques invoquées et qui sont encore trop souvent étrangères aux théologiens et aux linguistes professionnels. Guthe a pourvu à cette éventualité en assurant la parfaite unité de point de vue scientifique dans son œuvre par le choix de ses collaborateurs et en s'imposant par le labeur d'une revision personnelle la lourde tâche de réaliser une uniformité doctrinale à peu près absolue et l'uniformité typographique la plus satisfaisante, malgré la complication d'un système, du reste fort ingénieux, d'abréviations et de sigles qui pouvait seul rendre possible la concision désirée. Il faut ajouter qu'un léger effort met très vite le lecteur au courant de ces sigles. Outre les responsabilités de l'édition, M. le professeur Guthe s'est réservé une part léonine dans la rédaction. C'est à lui que sont dus tous les articles de géographie et topographie sacrée. L'exégèse historique et philologique est traitée par le professeur Kautzsch, de Halle, et par le professeur Siegfried, d'Iéna, pour l'Ancien Testament, par le professeur Holtzmann, de Strasbourg, pour le Nouveau Testament. Le professeur Beer, de Strasbourg, s'est occupé plus spécialement de sujets où la critique et l'archéologie sont plus mêlées à la théologie et à l'exégèse : *Auszug aus Aegypten*, *Herr*, *Hölle*, *Monate*, *Paradies*, *Sintfluth*, *Uebersetzungen des AT.*, *Wüstenwanderung*, *Zeitrechnung*, parmi les plus longs articles du *Dictionnaire*, sans parler d'assez nombreuses notes relatives surtout aux noms propres de personnages bibliques. Le professeur Socin avait préparé avant sa mort tous les articles de sciences naturelles et traité divers sujets ethnographiques; ses travaux ont été revus et mis au point par le Dr H. Christ pour la botanique et par Guthe. L'égyptologie était confiée au professeur A. Wiedemann, de Bonn, et l'assyriologie au professeur Zimmern, de Leipzig.

Dans les conditions où elle a été conçue et exécutée, l'œuvre devait donc être strictement scientifique et les noms bien connus de chacun des collaborateurs dispensent, je crois, de chercher à caractériser la méthode et l'esprit. Notons par exemple que l'art. *Dieu* (Kautzsch) occupe trois quarts de page, *Jésus-Christ* (Holtzmann) moins de 4 pages, le minimum indispensable pour expliquer le nom, grouper les données du texte et fournir à l'occasion, à l'appui d'une opinion émise, quelques indications bibliographiques réduites pour l'ordinaire aux seuls ouvrages de même tendance; à moins toutefois qu'il ne s'agisse de faits concrets ou de documentation historique pour lesquels on produit tout ce qui est reconnu de quelque utilité sans distinction d'auteurs. Il faut regretter pourtant que sur ce terrain l'information ne soit pas partout aussi complète et aussi à jour qu'elle pourrait l'être. Cette imperfection est surtout sensible en matière d'archéologie ou de géographie, car dans ce vaste domaine l'investigation moderne s'est développée beaucoup; les résultats des découvertes ou observations quotidiennes sont disséminés dans des périodiques ou des ouvrages beaucoup moins en vue que les grandes publications dont les trouvailles plus sensationnelles de l'assyriologie et de l'égyptologie font l'objet. Il ne faut donc point s'étonner que les doctes auteurs en soient encore sur nombre de points à des opinions indécises, voire même usées, qu'auraient dû mettre depuis longtemps hors la mode telle ou telle découverte précise ou des indications locales dignes au moins d'être prises en considération. Signalons par exemple la station de Beer en Moabitide à rap-

procher du moderne *Ouâdy Themed*, Phounon = *Fenân*, non plus d'après l'indication vague de Seetzen, mais grâce aux renseignements plus explicites fournis naguère par la *Revue*, Maspha = *Nasbeh* beaucoup mieux que *Néby Samwîl*, et cent autres à l'avenant. L'extrême concision visée offre un inconvénient de méthode assez grave : celui du dogmatisme au moins apparent en matière scientifique. Pour ne pas perdre le temps et l'espace à discuter devant le lecteur le fort et le faible de certains rapprochements, on se contente d'un énoncé très bref qui ne laisse pas soupçonner l'ombre de difficulté. Par exemple : le caractère assez complexe des maṣṣeboth est très insuffisamment expliqué par ce bref aphorisme qui définit maṣṣebah : une pierre de forme variable « où l'on croyait aux temps primitifs que la divinité d'un lieu — plus tard Iahvé — s'était manifestée » (p. 410); ou encore « Méa, nom d'une tour dans l'enceinte de Jérusalem » sans qu'il soit fait aucune allusion au singulier bouleversement de texte qui a créé cette malencontreuse tour comme d'ailleurs la « Muraille large », à qui l'on trouve une place sur le plan de Jérusalem antique. Des observations de cet ordre pourraient se multiplier sans profit. Il en résulte assez fréquemment quelque infraction à la loi qui devait régir le choix de l'illustration : ne présenter que des documents certains à l'exclusion de toute reconstitution. De ce chef il eût fallu éliminer à tout le moins de l'excellent plan archéologique de Jérusalem des localisations comme celles-ci : *Meathurm, Breite Mauer* et *Praetorium* — marqué sans hésitation au palais d'Hérode. — Il eût fallu s'abstenir aussi de présenter comme type de maṣṣebah phénicien certain cippe chypriote avec base et couronnement moulurés qui illustre invariablement le chapitre des pierres sacrées dans les manuels d'archéologie en vogue. Il faut du reste rendre au livre ce témoignage que ses illustrations sobres et nullement prétentieuses sont choisies pour la plupart avec beaucoup de goût et d'à-propos, de manière à éclairer l'article qui les encadre et à compléter l'information en la précisant. Tout au plus pourrait-on regretter que quelques gravures aient été empruntées à des ouvrages vieillis alors qu'il eût été facile d'obtenir des reproductions plus à jour en même temps que plus fidèles : c'est le cas de tel monument palestinien, le puits de Jacob ou la fontaine de la Vierge, de certains objets comme les pressoirs, les outres, les fours modernes où les fellaḥs cuisent leur pain, de quelques arbres ou plantes bibliques et de l'un ou l'autre plan topographique, celui de Gézer entre autres. Mais l'ensemble demeure une documentation intéressante et fort appropriée.

Ceux qui ont la pratique des encyclopédies récentes plus développées ne tireront assurément pas grand fruit de ce dictionnaire abrégé. Il sera précieux toutefois, non seulement au public de langue allemande soucieux de quelque accointance avec les choses de la Bible, mais aux doctes eux-mêmes quand ils voudront, sans recourir aux manuels spéciaux, se remettre en mémoire la position actuelle d'un sujet dans l'école scientifique représentée par M. le professeur Guthe et ses éminents collaborateurs, et à ce point de vue sera réalisé l'inévitable *möchte* qui termine la préface du volume. Pour donner une idée complète du livre ajoutons qu'il contient en appendices : 1° les listes royales d'Israël et de Juda avec les indications de la chronologie traditionnelle; 2° un tableau chronologique des événements certains de l'histoire d'Israël et des peuples voisins; 3° une synopse des principaux systèmes relatifs à la chronologie du Nouveau Testament; 4° une synopse concise des Évangiles. Les deux cartes hors texte offrent le plan topographique de Jérusalem avec ses diverses enceintes, une coupe géologique de la Judée depuis la Méditerranée jusqu'à la mer Morte et un schéma des régions comprises entre le Nil et le Tigre. Ne m'étant pas attaché à contrôler l'excellente exécution typographique, je n'ai relevé que de très rares incorrec-

tions : N pour V p. 46, l. XIII d'en bas ou *D eser* pour *Dieser*, p. 359, l. XVI d'en bas, etc. Aucune inexactitude à signaler dans le nombre assez considérable de références vérifiées.

Jérusalem.

H. VINCENT.

Kleinasien, *ein neuland der Kunstgeschichte...*, von Jos. STRZYGOWSKI; gr. in-4°, VII-245 p. et 162 grav.; Leipzig, Hinrichs, 1903.

Hellenistische und Koptische Kunst in Alexandria, von Jos. STRZYGOWSKI; 8°, X-99 p., 69 grav. et 3 planches ; Vienne, 1902.

La *Revue* signalait naguère (1902, p. 616) l'énergique réaction tentée par M. Strzygowski contre les théories régnantes sur les origines de l'art chrétien. Après l'invitation chaleureuse, adressée dans *Orient oder Rom* à tous les hommes du métier, de porter leurs recherches sur cet Orient trop négligé au point de vue artistique, voici une démonstration plus ample de la thèse qui pouvait sembler au début très paradoxale. Aussi bien s'agit-il d'une réelle démonstration; établie avec clarté, fondée sur une documentation surabondante, convaincue dans son expression, elle s'impose à l'étude la plus attentive. Pour étranger que le sujet puisse paraître de prime abord au domaine biblique et palestinien, il ne sera pas superflu de l'exposer brièvement à nos lecteurs. On sait combien la mode est aujourd'hui de considérer surtout dans les origines chrétiennes l'apport de l'hellénisme, au point de perdre entièrement de vue l'idée primordiale du christianisme ou de ne tenir aucun compte des influences du milieu dans lequel il est né et s'est développé d'abord. On a traité jusqu'ici à peu près de même l'histoire de l'art chrétien oriental. Si l'on excepte l'œuvre française magistrale de M. de Vogüé, *La Syrie centrale*, presque rien n'a été tenté jusqu'à nos jours pour sauver de l'oubli, avant leur complète disparition, des monuments pleins d'intérêt architectural et artistique. Tout au plus s'est-on occupé à ce point de vue des plus imposantes ruines facilement accessibles sur le littoral méditerranéen ou dans les centres déjà civilisés de l'intérieur : Jérusalem, Damas, Baʿalbek, Palmyre, Alep, etc. Encore n'a-t-on consacré qu'un examen souvent trop hâtif à des édifices dont la complexité étrange n'est pas suffisamment expliquée parce qu'on les a une fois déclarés byzantins ou romans quand ils peuvent être mis en relation avec le passage ou le séjour des Croisés. Or ce verdict sommaire ne fait du reste que reculer une difficulté dont la solution vaut pourtant de préoccuper les spécialistes. En Occident, nombre de détails techniques et artistiques dans l'art médiéval déjà très développé du XIIIe siècle sont rattachés à une influence orientale due aux Croisades ou aux fréquents pèlerinages antérieurs aux expéditions militaires. Le moment venu de préciser la nature de cette influence, on invoque l'art byzantin, considéré lui-même comme le résultat d'une évolution de l'art antique gréco-romain modifié par les idées chrétiennes. Le centre de rayonnement de cet art en voie de christianisation est placé selon les préférences à Rome ou en Égypte, dans cette Alexandrie encore si florissante aux premiers siècles de notre ère. Et la présomption semble très forte en effet de refuser à l'Orient une part quelconque dans cette transformation, puisque l'Orient, en apparence du moins, n'a plus d'autonomie. Dès avant notre ère l'Asie Mineure et la Syrie sont devenues des provinces grecques : la civilisation hellénique y est prospère. Lorsque plus tard les principautés Séleucides s'effacent devant les envahissements de Rome, tout semble devoir être marqué de l'empreinte romaine jusqu'à ce que, l'empire devenu chrétien, le christianisme prenne possession de l'Orient. Sous ces apparences toutefois l'individualisme des provinces orientales éclate au premier aspect.

Tandis que l'hellénisme et le romanisme prennent possession tant bien que mal des régions méditerranéennes, où ils subissent du reste de notables modifications, le centre de l'Asie Mineure ou de la Syrie n'est guère vis-à-vis de ces civilisations que dans une dépendance théorique; la langue, les usages, la religion même, échappent aux influences étrangères ou ne s'y adaptent qu'en les transformant. Dans ce synerétisme plus ou moins heureux l'étude approfondie permet à l'historien, au philosophe, au linguiste, de discerner les éléments propres à la race et au sol de tous les éléments adventices; le même examen soigneux s'impose au point de vue artistique, c'est la nécessité que veut inculquer M. Strzygowski (1), et nul ne songera sans doute à s'insurger contre ce principe fondamental de sa thèse. Où la difficulté surgit, c'est dans l'application; car les éléments d'étude technique, c'est-à-dire des relevés détaillés et précis, des reproductions fidèles des vénérables débris de l'antique civilisation chrétienne en Orient n'ont pu encore être fournis en quantité suffisante. L'archéologie classique a développé depuis longtemps déjà ses recherches dans ce vaste et fécond domaine; l'archéologie chrétienne est demeurée le fait de quelques amateurs isolés, ou d'initiatives privées auxquelles les ressources indispensables font défaut. Il importe de commencer pourtant; c'est pour entraîner que Strzygowski va de l'avant avec une ardeur communicative. Qu'il y ait dans son manifeste des conclusions fragiles et des allégations discutables, nul ne s'en étonnera en songeant à la pénurie actuelle des informations autorisées. Plus que toute autre étude peut-être l'histoire d'un art aussi vaste et aussi varié que l'art chrétien exigerait une documentation très ample, assez complète en tout cas pour que toutes les régions fussent représentées avec les nuances qu'elles ont pu introduire en chaque branche du domaine artistique; or qui pourra se flatter, avant plusieurs générations peut-être encore, d'être documenté convenablement sur l'architecture, les arts plastiques et la peinture de chaque contrée de l'Orient chrétien? Le domaine que s'est choisi M. S. dans son nouveau livre lui a été à peu près déterminé à l'avance par sa documentation provisoire. Il semble connaître l'Égypte d'une manière très personnelle. Il a traversé la Syrie, étudié quelque peu davantage déjà l'Asie Mineure jusqu'à l'Arménie, et s'il a intitulé spécialement son bel ouvrage *Kleinasien*, ce n'était pas pour s'interdire de fréquentes excursions au dehors de telles limites territoriales, mais parce que c'est de là surtout que proviennent les documents artistiques sur lesquels est construite son argumentation. Ils sont de provenance assez diverse pour que le livre ait pu être courtoisement présenté par son auteur comme une sorte d'œuvre internationale. C'est d'abord un relevé méthodique du remarquable groupe d'églises de *Binbirkilisse* « les mille et une églises », au sud-sud-est de l'antique Iconium, dû à MM. J. W. Crowfoot et J. I. Smirnov; c'est ensuite une série de croquis et de photographies provenant de l'expédition de M. le baron Max von Oppenheim dans la Turquie asiatique et un choix précieux d'informations techniques transmises par les membres de diverses expéditions scientifiques, allemandes et autres, en Orient. L'illustration riche et soignée comprend surtout des plans et des vues d'ensemble; on n'a cependant pas négligé les reproductions de détail, beaucoup plus précieuses, quand on a pu en fournir. Si quelques photographies sont insuffisantes et plusieurs croquis un peu faibles pour un ouvrage aussi élégant et aussi soigné, le docte maître a été le premier à le déplorer et on lui saura gré d'avoir présenté même

(1) L'appel a été déjà adressé naguère par M. Bayet : *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrét.* en Orient; cf. aussi Diehl, *Justinien*, mais on n'y avait pas insisté encore avec la vigoureuse chaleur qu'y met Strzygowski.

ces renseignements imparfaits quand il n'a pu obtenir mieux pour fixer graphiquement les détails de son argumentation.

Il a classé les édifices chrétiens orientaux sous un certain nombre de rubriques : la basilique voûtée, la basilique à coupole, la basilique en croix ou à transept, avec coupole à l'intersection, les églises sur plan rond ou octogonal avec coupole. Chaque groupe étudié dans un nombre plus ou moins considérable de types a été comparé aux édifices correspondants que l'Occident fournit et examiné au point de vue de la technique grecque et romaine. Pour M. S. la coupole, avec une forme il est vrai un peu spéciale, peut-être pas assez nettement définie, est déjà réalisée en Orient au IVe siècle; en Syrie et en Asie Mineure on l'élèvera de préférence sur plan octogonal, sur un transept en Arménie, sur la nef d'une église avec chœur trilobé en Égypte. Plus tard ces formes aboutiront toutes à Constantinople dans un syncrétisme ingénieux mais pas aussi génial qu'on le suppose d'ordinaire chez l'architecte de Sainte-Sophie par exemple. Strzygowski note d'ailleurs finement (p. 131) que, même au temps prospère de Justinien, Byzance n'a fourni qu'un architecte de renom ; les autres mentionnés par Procope, viennent d'Asie Mineure ou d'Égypte. A cette évolution Rome demeure étrangère, car tandis qu'au point de vue administratif elle rayonne en tout lieu, tout stationne chez elle au contraire au point de vue artistique, jusqu'à ce qu'une impulsion étrangère vienne apporter des procédés nouveaux et de nouvelles formes. L'Égypte à l'inverse a dans ce mouvement une part prépondérante, pas exclusive toutefois. Et voici en gros comment est présenté ce développement primordial de l'art chrétien. Aux premiers siecles de notre ère c'est l'art hellénistique plus ou moins dégénéré qui règne partout en Orient, depuis les rives du Bosphore jusqu'à l'Égypte. Le christianisme en s'implantant dans ces régions crée des besoins nouveaux et développe la civilisation hellénistique même en des centres où elle n'avait pas pénétré. Il faut des lieux de réunion pour les fidèles et les premières notions du symbolisme chrétien inspireront une décoration appropriée à ces nouveaux édifices. Chaque centre chrétien en érigeant son église, en construisant un *Martyrion* et en décorant ces édifices, devra opérer dans des conditions plus ou moins différentes, selon que la pierre ou le bois abondent ou font défaut. Il en résultera des modifications en sens divers des formes hellénistiques fondamentales, jusqu'au jour où les relations de province à province auront occasionné les imitations et les emprunts et rendu possible le synerétisme total qu'est l'art byzantin.

Cette variété des écoles orientales explique en outre pour M. Strzygowski la richesse extraordinaire de l'art roman occidental. La multiplicité de ses procédés de structure, la variété surprenante de ses motifs ornementaux devient chose facile à concevoir, comme aussi les rapprochements avec les débris artistiques relevés en Orient, si l'on admet que l'Occident ait puisé dès la haute antiquité chrétienne aux diverses écoles de l'Orient et non à Rome, en Lombardie ou ailleurs. Cet aspect fort suggestif de la question n'a été qu'indiqué par M. S., qui n'avait pas en effet à y insister. Il est cependant intéressant de le scruter davantage, tant au point de vue des influences doctrinales que des influences artistiques. La mode n'est pas nouvelle des fréquents voyages des Orientaux en Occident. La vie monastique surtout a multiplié de bonne heure ces relations, comme aussi, de la part des Occidentaux, la dévotion aux Lieux Saints et la curiosité des choses de l'ancien Orient. La prédilection toujours dominante dans une civilisation encore peu développée, pour l'exotisme, la conviction surtout que de l'Orient venait la lumière disposaient facilement les Occidentaux à accueillir ce qui leur était présenté comme une tradition quelconque de l'art chrétien en Orient. Strzygowski considère que Rome elle-même a subi cette influence; bien loin qu'elle ait

rayonné en Orient ou même sur la Gaule, elle a reçu les procédés et les formes artistiques du nouvel art chrétien par l'intermédiaire de Ravenne et de Milan où aboutissaient les voies de communication avec l'Égypte, la Syrie et l'Asie Mineure, pour se prolonger ensuite jusqu'au centre cosmopolite de Marseille en laissant de côté l'antique Rome. L'élégante étude sur « l'art hellénistique et copte à Alexandrie » fournit une documentation fort suggestive à cette partie de la thèse. Strzygowski montre dans une série de fort curieux reliefs qui décorent la chaire de la cathédrale d'Aix-la-Chapelle des productions alexandrines encore toutes païennes de style mais adaptées déjà au symbolisme chrétien, transportées directement des rives du Nil au nord de l'Allemagne.

Il est incontestable toutefois que Rome offre des monuments assez analogues à ceux de l'Orient chrétien pour que ceux-ci aient pu être souvent considérés comme dérivés de ceux-là. Pour M. S. ces analogies doivent d'abord être fort réduites par un examen minutieux; elles s'expliquent ensuite par le fond commun développé séparément en Orient et à Rome, c'est à savoir le vieil art hellénistique de basse époque.

Tel est l'ensemble de ce système solidement établi et fort satisfaisant. Après cela, que M. Strzygowski ait une tendance peut-être trop accentuée à reculer la date d'un bon nombre de monuments, qu'il ait tiré des conclusions trop générales de faits trop restreints ou pas assez nombreux, que son information soit insuffisante encore pour être pleinement démonstrative, ce sont des remarques de détail sur lesquelles il y aura lieu de rectifier l'assertion mais qui n'atteignent pas la valeur fondamentale de la thèse. En cherchant à caractériser les types basilicaux de Rome, de l'Hellade et de l'Orient chrétien, il semble avoir un peu perdu de vue les conditions imposées en chaque centre aux architectes et aux décorateurs par le climat, les matériaux, la situation des édifices. A propos des églises octogonales, puisqu'on citait des types palestiniens, il n'eût pas fallu omettre la fameuse église du Garizim; ou encore quand on choisit deux chapiteaux de la mosquée el-Aqṣa à Jérusalem pour caractériser le chapiteau de la période justinienne sous prétexte qu'el-Aqṣa représente Sainte-Marie-la-Neuve, il y a là quelque imprécision à tout le moins que des adversaires de la thèse ne manqueront pas d'exploiter. Au surplus il semble résulter de quelques lignes du livre que la Palestine chrétienne fera l'objet d'une étude spéciale et prochaine et il y a lieu de s'en réjouir. Mais d'ores et déjà on peut envisager dans le jour nouveau où vient de l'établir Strzygowski l'origine et le développement de l'art chrétien oriental. A tout le moins un résultat acquis sera de montrer les attaches de l'art byzantin sur le sol où il a fleuri, au lieu de l'anomalie qu'il y avait à le faire dériver tout entier d'Égypte ou tout entier de Rome, ou encore à en chercher les types les plus archaïques et les mieux définis à Salonique ou à Ravenne (1).

Jérusalem, novembre 1903. Fr. H. VINCENT.

(1) Les spécialistes discuteront les faits techniques qui ne sont point du cadre de cette *Revue*. A signaler pourtant le très ingénieux rapprochement entre les pièces qui encadrent la façade de certaines basiliques orientales archaïques et les massifs désignés sous le nom de אולם qui flanquaient la façade du Temple salomonien. C'est dire que même les biblistes professionnels ne seront point étonnés que le livre ait été signalé ici. On a dit déjà son élégance extérieure, on peut y ajouter une remarquable correction. En tout le volume c'est tout au plus si on trouvera cinq ou six coquilles typographiques: p. IV, l. 9, *Tatachen* pour Tatsachen; p. 102, l. 21, *lich* est un bourdon à supprimer; p. 182, la note qui répond au second renvoi 1 est à chercher à la page suivante; p. 191, note, *Amphora* pour Anaphora. Ici ou là quelque néologisme compliqué, comme *Konservatir-klassicistisch*, p. 195, note 3, ou des abréviations telles que *Kpel* = Constantinople (?), ou *parall* = parallèle (?), retardent la lecture d'ailleurs attachante.

BULLETIN

Le corps du Bulletin de la *Revue* ne sera plus désormais classé selon les pays ou les langues d'origine, mais suivant les matières. Il sera divisé en sept catégories : **I. Questions d'introduction** ; méthode, inspiration, textes et versions en général, éditions de toute la Bible, dictionnaires, histoire de l'exégèse. — **II. Nouveau Testament** : critique textuelle, littéraire, historique, exégèse, théologie, histoire de l'Église primitive, connexe au N. T. — **III. Ancien Testament** : critique textuelle, littéraire, historique, exégèse, théologie, histoire ancienne du Judaïsme. — **IV. Les peuples en relation avec la Bible** : histoire, religion, archéologie. — **V. Langues bibliques.** — **VI. Pays bibliques.** — **VII. Varia.**

La Revue continuera néanmoins à publier de temps à autre des lettres des différents pays sur le mouvement des études bibliques.

I. Questions d'introduction. — Nous n'avions pas l'intention de signaler l'ouvrage du R. P. G. Zocchi sur l'éducation du jeune Clergé (1), car la *Revue biblique* a toujours évité de traiter la question des études dans les séminaires, laissant ce soin à ceux qui ont responsabilité et grâce d'état. Mais d'autres prennent la parole, au sujet des études bibliques critiques, les uns pour les attaquer, les autres, en dépit sans doute de leurs intentions, pour les compromettre. C'est les compromettre que de s'en prendre, comme on semble le faire quelquefois, à l'exagération des pratiques de piété (2). Tout dépend naturellement du caractère propre de cette piété, car si c'est la vraie piété on ne voit pas qu'elle puisse nuire aux études ni qu'elle rétrécisse l'esprit. Sous ce rapport il suffit de rappeler les études monastiques où les longues heures consacrées au culte n'ont jamais paralysé la production littéraire. On a toujours remarqué au contraire que l'observance de règles très austères coïncidait avec un élan notable dans les sciences sacrées. C'est après la réforme du Vén. P. Michaelis que l'ordre de saint Dominique, en France, a produit les Goudin, les Gonnet, les Contenson, les Massoulié. Mais ce sont des théologiens, et, du côté de la piété, chose assurément très notable, on n'élève aucune difficulté contre les fortes études philosophiques et théologiques. On a raison, et personne, parmi les plus conservateurs, ne prête attention aux reproches de rationalisme, articulés par l'école de *l'action* et ne redoute pour la formation sacerdotale l'habitude de tout examiner et de tout peser par soi-même. Telle est pourtant la méthode de la philosophie du moyen âge, qui engendre une très réelle liberté d'esprit. C'est un principe de saint Thomas qu'on ne doit jamais confirmer la foi par des arguments philosophiques douteux, et que nous devons exercer notre raison assez vigoureusement pour que jamais nous ne soyons

(1) *De l'Éducation du jeune Clergé*, traduit et adapté de l'italien avec notes et documents par Élie Philippe, supérieur du Séminaire de Langres ; in-16 de 164 pp. ; Paris. H. Oudin, 1903.

(2) *Studi religiosi*, 1903, p. 419. Avec toutes les réserves sur la pensée personnelle de l'auteur qui fait seulement allusion à une étude du Dr O. Siekenberger.

exposés aux moqueries des infidèles. A ce propos on se demande tout simplement si la raison démontre que le monde n'est pas éternel et on conclut très tranquillement par la négative. Cet exercice, qu'on peut qualifier de vertigineux, n'inquiète personne. En philosophie, l'argument d'autorité, dit saint Thomas, est le plus faible de tous. On proclame ce principe hardiment sans la moindre crainte d'affaiblir, en matière de discipline, le principe d'autorité. Quand il s'agit de la critique historique, tout change, et la quasi-témérité philosophique qui se joue dans les plus graves problèmes devient crédulité naïve, adhésion aveugle à des traditions ou à des routines qu'on se ferait scrupule de regarder d'un peu près. Craint-on vraiment que la piété soit compromise parce qu'on doute de l'authenticité des actes de saint André ou des écrits de Denys l'Aréopagite ou de l'origine apostolique des Églises de France, ou de la valeur absolue des traditions judaïques? Naturellement les séminaristes qui s'apercevront qu'on les tient, sur tant de graves questions critiques, dans une ignorance systématique, montreront quelque pétulance, et voilà le mauvais esprit créé, entretenu, exaspéré. Pourquoi cultiver si soigneusement le sens critique en philosophie pour l'endormir et parfois le berner dans le domaine de l'exégèse et de l'histoire? C'est un problème que l'histoire seule peut résoudre. Les répugnances et les timidités conservatrices de l'heure actuelle s'expliquent par le mal vraiment effrayant qu'a fait la critique exégétique et par l'absence d'une critique modérée qui seule pourrait réparer ce mal. C'est exactement la position de l'Eglise vis-à-vis d'Aristote avant saint Thomas d'Aquin. La solution sera la même. En attendant, si on veut absolument tenir les séminaristes en dehors des questions controversées, pourquoi ne pas leur donner les instruments qui leur permettront ensuite de coopérer à ce grand travail? Pourquoi, par exemple, ne pas *enseigner* l'hébreu à quelques-uns au lieu d'en donner à tous *une teinte* (1)?

Il serait temps d'appliquer ici le principe de saint Thomas pour éviter la raillerie des infidèles. Si la critique historique devait affaiblir chez les jeunes gens le sentiment du devoir, l'esprit de sacrifice, le respect de l'autorité, il faudrait la contenir dans d'étroites limites; mais quoi de plus capable d'inspirer à un jeune clerc la passion du dévouement à l'Église que le dessein arrêté de travailler, selon ses forces, à lui rendre le prestige intellectuel dont elle était parée? Cela ne se fera jamais si les jeunes gens ne sont pas formés en matière historique à des méthodes aussi sévères dans leur genre que celles du syllogisme, en d'autres termes si on ne développe pas chez eux l'esprit critique.

Il serait trop cruel de revenir sur les récents incidents qui depuis vingt ans ont compromis le bon renom scientifique des catholiques, et dont les suites pèsent encore si lourdement sur nous. Sans entrer dans le détail, on peut dire d'un mot que nous avons manqué de critique, à ce point que notre crédulité naïve a paru invraisemblable et qu'on y a vu, très injustement, du parti pris. Dans le dernier accès de ce genre, quelle nouvelle confusion n'était pas réservée à l'opinion catholique si M. le chanoine Chevalier ne s'était mis courageusement en travers de l'adhésion grandissante au miracle, scientifiquement constaté (!), du saint Suaire? C'est le même homme qui, il y a plus de vingt ans déjà, posait les termes de la formation critique : « Une dernière cause de décadence est, à mon sens, cette infatuation qui, sous le nom de bon esprit, laisse passer les œuvres chétives et sans valeur, espérant dissimuler sous un pavillon d'orthodoxie la médiocrité ou la fausseté de la marchandise..... Il y a incontestablement quelque chose à faire de ce côté, et nous sommes résolu à l'exécuter

(1) *De l'Education*, etc., p. 91.

sans précipitation comme sans faiblesse. Il faut absolument ramener l'esprit du public catholique vers la science sévère, vers les méthodes rigoureuses, vers les travaux approfondis et durables. La meilleure manière de servir l'Église auprès des gens du monde fascinés par les progrès scientifiques du XIXe siècle, c'est d'étudier avec passion et impartialité. La haute culture intellectuelle, qui ne poursuit que la vérité exacte, est souvent le meilleur agent d'apostolat chrétien (1). » Ces nobles paroles, confirmées par un si grand exemple, compléteront utilement les bonnes pensées et atténueront les craintes du P. Zocchi et de son distingué traducteur.

Avec le fasc. XXII (*Joppé-Kurzeniecki*, exégète S. J.), s'achève le tome III du *Diction. de la Bible* de M. Vigouroux. Les articles saillants sont : *Joppé* (fin) et *Kir Moab* par M. Heidet; *Josué*, *Juges* par M. Mangenot; *Jourdain* par M. Vigouroux; *Joseph*, *Jude* par M. Ermoni ; *Judith*, *Judaïsme*, *Judéo-Chrétiens* par le R. P. Prat; *tribu de Juda*, *Judée* par M. Legendre; *Judas Macch.* par M. Beurlier, etc. L'intérêt de cette œuvre n'est pas compromis par l'exécution beaucoup plus rapide d'œuvres analogues anglaises et allemandes. Mais tandis que l'*Encyclopaedia biblica* de Cheyne par exemple représente exactement à ce jour les positions de la critique indépendante en Angleterre, on serait fort embarrassé de dire de quelle école scripturaire française le *Dictionnaire de la Bible* est l'organe. Ce n'est assurément plus l'école conservatrice, malgré l'empreinte profonde dont elle marque encore certains articles; ce n'est pas davantage l'école critique, dont les travaux sont connus pourtant, analysés et adoptés parfois, au risque de produire des contradictions. Ce manque d'unité ne serait pas du reste un mal tellement déplorable, si du moins chaque article se présentait avec un caractère nettement tranché, donnant au lecteur l'impression exacte de l'opinion sympathique à l'auteur; tout au contraire il est nombre de cas où le lecteur est incapable de préciser les conclusions qu'on lui présente. Dans *Judith* on pourrait croire que l'orthodoxie exégétique s'accorde parfaitement avec l'opinion d'une composition allégorique; l'hypothèse historique est cependant présentée comme, à tout le moins, plus sûre! Ailleurs on fait justice des théories critiques avec une assurance presque déconcertante. L'unité des livres de Josué et des Juges par exemple est revendiquée avec une énergie qui ne peut compenser l'insuffisance des preuves. Et à propos de Josué spécialement, invoquer l' « unité de style » pour établir l'unité du livre, c'est ou bien une méchante ironie, ou une distraction analogue à celle d'un illettré, pour qui tous les mots écrits en caractères hébraïques sont du même hébreu. En dehors de ces réserves de principes, le *Dictionnaire* exigerait d'amples réserves de détail. A côté d'articles irréprochables, il en est d'autres, assez fréquents, dont la documentation est insuffisante malgré l'exhibition de multiples références. Ce que le lecteur cherche dans une encyclopédie de cette nature, c'est beaucoup plus une orientation rapide et exacte dans la bibliographie d'un sujet et la situation moderne d'une question que la liste complète d'ouvrages représentant une tendance ou limités à une époque. Encore faudrait-il que l'acribie des citations fût un peu plus soigneuse, et qu'on ne citât point par exemple, col. 1907, « Rey, *Les colonies françaises en Orient* » avec le format, l'année, etc., pour : Rey, *Les colonies franques de Syrie*, et d'autres à l'avenant. Vétilles sans doute, que ces nuances; mais de telles *nuances* sont fréquentes, dans la critique textuelle et ailleurs, où elles deviennent plus que des vétilles et peuvent induire en erreur les simples. Dans la partie topographique

(1) *De l'utilité et des conditions de la critique d'érudition*, 1880; dans un souvenir offert à M. Ulysse Chevalier, *Son Œuvre scientifique, sa bio-bibliographie*, par ses amis, Valence, 1903.

ce défaut est particulièrement grave. Puisqu'on ne veut pas entreprendre de pousser assez avant la critique des noms pour qu'elle soit utile au lecteur, mieux vaudrait lui faire grâce des transcriptions d'hébreu ou des vocables grecs qu'on lui sert un peu au hasard. Quant aux identifications géographiques, elles sont loin d'être à jour. Faire descendre jusqu'à *ʿAïn Qᵉdeis* la limite de Juda n'est guère précis; localiser Marésa à *Marʿach* est une erreur qui n'est plus de mise depuis les découvertes de ces dernières années. Sur Qorkha de la stèle de Mésa il ne suffit plus de citer de Saulcy ou Sayce (col. 1896) le situant à Dibân, quitte à se demander ensuite (col. 1905) si ce ne serait pas Kérak (cf. *RB.* 1901, p. 528 ss.) ou à trouver une analogie vaine entre ces noms. Cette imprécision regrettable prête à des quiproquos malheureux : c'est ainsi que le R. P. de Hummelauer se trouve catalogué (je lui en demande excuse!) parmi les commentateurs « protestants » de Josué (col. 1699); ou encore que le tombeau de Josaphat — muré et enfoui depuis 15 ans sans qu'il en soit dit mot — est situé (col. 1654) « derrière le tombeau d'Abraham » (*lisez* Absalom!). On invoquera là une coquille : il est dommage qu'elles soient si fréquentes et ne puissent relever toutes du prote. L'examen d'une colonne, prise au hasard, est instructif. Disons col. 1895. Lig. 6, λίθους τοῦ τείχου καθηρημένους cité d'après « Septante » doit se lire : λίθους τοῦ τοίχου καθηρημένους d'après les LXX de Swete par exemple. L. 8, Vulg. *muri fictilies*, lis. *fictiles*. L. 20, κειράδες, lis. κειράδας. L. 25, Μωαβίτηδος ne se rencontre pas sous cette forme dans Swete ni dans la concordance de Hatch. Fig. 317 le fac-similé de la monnaie de Kérak est mauvais; mais à tout le moins la lecture de l'exergue devrait-elle correspondre à ce qu'on lit sur l'image, ce qui est loin d'être le cas. Laissons de côté dans cette même col. les transcriptions qui manquent d'uniformité, les voyelles ou les lettres hébraïques cassées. Tout cela relève si l'on veut de nos procédés typographiques. On portera au même compte l'inélégance des cartes, l'obscurité de nombreuses gravures. Sur ce dernier point il demeure que certaines images n'ont pas été choisies avec assez de soin. Autant eût valu, je suppose, ne pas illustrer l'art. *S. Jude*, que d'employer dans ce but une figure moscovite sous laquelle on eût pu écrire tout aussi exactement S. Polycarpe, puisque « les caractéristiques » de S. Jude sont « mal déterminées », nous apprend-on. Dans l'art. *Kir Moab*, on présente une vue de la ville d'après la mosaïque de Mâdabâ; il n'eût pas été superflu de dire que cela était tiré de certaine peinture grecque moderne en vente à Jérusalem, et non de l'original. Il faut souhaiter que dans la continuation de l'ouvrage le savant directeur puisse imposer plus de soin à ses collaborateurs qui portent seuls, on le sait, la responsabilité des imperfections dont je viens de signaler quelques-unes, non pour le méchant plaisir de critiquer une œuvre aussi monumentale que le *Dictionnaire de la Bible*, mais pour témoigner de l'intérêt attentif qui est pris à son développement. — [H. V.]

Dom A. Leclercq, bénédictin de Farnborough, a publié deux volumes d'actes des martyrs (1). Il n'est pas des nôtres par l'objet de ses études, aussi ne pouvons-nous parler longuement de ses ouvrages, mais nous tenons à être des siens pour la méthode, et c'est pour cela que nous nous associons pleinement au jugement compétent du *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse : « Il existe d'excellentes histoires des persécutions : Dom Leclercq n'a pas voulu en écrire une nouvelle. Il a voulu mettre le lecteur chrétien en contact direct avec le passé et la vie concrète du martyr... Sa seule infériorité, et elle est voulue par l'auteur, est de ne contenir que des tra-

(1) T. I, *Les temps néroniens et le deuxième siècle*; t. II, *Le troisième siècle, Dioclétien*. Paris, H. Oudin.

ductions; quant à ses mérites, ce sont ceux qui résultent de l'application attentive de la méthode scientifique : information aussi complète que possible et vérification de tous les détails. Dom Leclercq se fait un point d'honneur d'employer une critique sincère. »

L'éditeur principal des textes patristiques de Cambridge a confié à M. J.-H. Srawley le discours catéchétique de saint Grégoire de Nysse (1). Les théories exégétiques du saint Docteur sont notées dans l'introduction ; il était franchement partisan de l'allégorie. Au ch. XXXII, ce sens plus profond n'empêche pas et même suppose l'objectivité du sens littéral. Il n'en est pas de même au ch. VIII où la réalité des tuniques de peau (Gen. III, 21) est nettement mise de côté. Pour Grégoire, il n'y a pas là d'histoire, mais l'apparence de l'histoire n'est que le voile d'un enseignement plus relevé : τὸ δὲ τοιοῦτον δόγμα ἱστορικώτερον μὲν καὶ δι' αἰνιγμάτων ὁ Μωσῆς ἡμῖν ἐκτίθεται. Qu'on ne se plaigne pas qu'alors l'enseignement n'est plus clair, les énigmes elles-mêmes contiennent des leçons : πλὴν ἔκδηλον καὶ τὰ αἰνίγματα τὴν διδασκαλίαν ἔχει. Pourquoi Grégoire a-t-il exprimé cette idée par le terme obscur ἱστορικώτερον? Quoi qu'il en soit, le mot doit être pris dans le même sens au ch. V (2). Après avoir noté que la création à l'image de Dieu résume tout ce qui caractérise la nature divine, il ajoute : « et tout ce que Moïse parcourt à ce sujet sous l'apparence de l'histoire (3), nous proposant des dogmes sous la forme d'une narration, contient le même enseignement, car ce paradis et la propriété des fruits dont la manducation ne donne pas à ceux qui les goûtent la satiété de l'estomac, mais la connaissance et l'éternité de la vie, tout cela concorde avec nos considérations antérieures sur l'homme, à savoir que notre nature à l'origine était bonne et [située] parmi les choses bonnes ». Au surplus, Grégoire a marqué très fortement que le but de l'inspiration était le fond de l'enseignement plutôt que l'enveloppe : Διὰ τοῦτο πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος λέγεται, διὰ τὸ τῆς θείας ἐμπνεύσεως εἶναι διδασκαλίαν, εἰ περιαιρεθείη τὸ σωματικὸν τοῦ λόγου προκάλυμμα, τὸ λειπόμενον κύριός ἐστι καὶ ζωὴ καὶ πνεῦμα, κατά τε τὸν μέγαν Παῦλον, καὶ κατὰ τὴν τοῦ εὐαγγελίου φωνήν (*Contra Eunom.* VI, p. 744. Migne, *P. G.*, t. XLV). On voit que le saint docteur ne présentait pas son opinion comme un emprunt à Origène, mais comme l'enseignement de l'évangile et de saint Paul.

Trois lettres inédites de Philoxène de Mabbôgh (4), c'est une bonne fortune pour l'histoire des hérésies au Ve siècle. M. A. A. Vaschalde les publie en syriaque avec une traduction anglaise et une introduction sur la doctrine de Philoxène. Les citations bibliques sont comparées avec le texte de la Vulgate syrienne et, quand il y a lieu, avec le ms. sinaïtique. Or l'évêque monophysite n'y mettait pas trop de scrupule, comme lorsqu'il cite saint Jean (XIV, 6) : « je suis la vérité *et la lumière* et la vie » (p. 132, l. 3) (5), pour marquer la consubstantialité où *la voie* n'avait que faire. L'éditeur eût pu mettre cela en relief et, dans ce but, il n'eût peut-être pas été inutile d'ajouter à l'analyse des doctrines de Philoxène un petit alinéa sur sa méthode.

(1) *The catechetical oration of Gregory of Nyssa*, in-16° de L-181 pp.; Cambridge, 1903.

(2) L'éditeur n'explique pas le sens spécial de ce comparatif. Dans Migne, la traduction latine l'entend d'une histoire proprement dite qui serait en même temps du dogme.

(3) Ἱστορικώτερον... ἐν διηγήσεως εἴδει δόγματα ἡμῖν παρατιθέμενος.

(4) *Three Letters of Philoxenus bishop of Mabbôgh* (485-519) : being the letter to the monks, the first letter to the monks of Beth-Gaugal, and the letter to emperor Zeno; edited by Arthur Adolphe Vaschalde, 8° de XV-190 pp.; Roma, *Tipografia della R. Accademia dei Lincei*, 1902.

(5) Il y a aussi parmi les appendices un glossaire théologique; pourquoi le mot *nature* ne s'y trouve-t-il pas à l'état isolé puisqu'il figure page 132?

C'est une revue d'histoire de la philosophie (1) qui a publié une étude sur les *vues philosophico-religieuses du Gaon Saadya touchant la sainte Écriture* (2). L'auteur, M. Engelkemper, déjà connu pour ses travaux sur le premier des philosophes hébreux (3), a pris l'excellent parti de faire connaître Saadya en le présentant aux lecteurs en propre personne. Pour donner une idée de sa doctrine, il a choisi le troisième traité du livre sur la Foi et la Science (4), qui n'a point encore été traduit de l'arabe dans une langue européenne, mais seulement en hébreu. Cet ouvrage, écrit en 933, inaugure la période la plus brillante de la philosophie juive.

Le troisième traité : « Du commandement et de la défense », distingue les commandements dictés par la raison et ceux qui ne sont connus que par la révélation. La révélation est nécessaire, même pour les commandements rationnels, pour déterminer les applications spéciales. La loi divine est communiquée par les Prophètes; leur mission est prouvée par des miracles, de sorte que la foi en la Bible s'appuie elle-même sur la raison. Saadya se donne beaucoup de mal pour prouver que la loi ne pouvait être abrogée. Sa polémique, dirigée surtout, sans le dire, contre les musulmans, vise aussi les chrétiens. Toute cette apologie est fortement empreinte de rationalisme. M. Engelkemper a divisé le traité en chapitres et en paragraphes et enrichi le texte de notes importantes sur le texte et sur les idées.

II. Nouveau Testament. — M. Girodon nous offre un « ouvrage de vulgarisation » sur l'Évangile de saint Luc (5). Dans sa longue carrière d'éducateur et de directeur d'âmes il a rencontré nombre d'hommes de bonne volonté, intelligents, habitués aux choses de l'esprit, qui se sont mis bravement à la lecture de l'Évangile et que cette lecture a vite rebutés, car ils s'y sont heurtés presque à chaque pas à des difficultés d'ordre historique, philosophique, littéraire et critique. C'est pour eux et non pour les savants que ce commentaire a été écrit : l'auteur n'a pas la prétention d'y faire avancer la science par des efforts personnels; il veut y exposer les questions dans l'état où la critique les a amenées au début du XXe siècle; aucune n'est laissée de côté, l'Évangile y est présenté environné des renseignements amassés par les savants modernes. Ce sont des protestants pour la plupart; M. G. le regrette tout en reconnaissant très loyalement les services que leurs travaux lui ont rendus, et surtout ceux de Schürer, de Godet et de Plummer. Les problèmes de tous ordres, même ceux de critique textuelle, sont abordés et traités avec compétence, et des fac-similés joints au volume permettent de se faire une idée de l'état dans lequel les textes nous sont parvenus; cependant, sans négliger la critique, l'auteur s'est attaché davantage aux réflexions morales; sobres, jaillissant du cœur même du morceau commenté, on sent que souvent elles ont été prononcées devant un auditoire avant d'avoir été écrites.

Mais c'est aussi à un autre point de vue que ce commentaire est moral; il l'est au sens que l'on donne à ce mot dans l'expression de *dogmatisme moral* : je veux dire que la solution n'est pas toujours fournie par des arguments objectifs et d'ordre intellectuel, mais qu'elle est influencée souvent par la préoccupation de tirer du morceau l'enseignement qui plaît au cœur du commentateur. Certes, en bien des cas, l'esprit

(1) *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, édités par C. Baeumker et G. baron de Hertling, tome IV, fasc. 4; Münster, 1903, Aschendorff.

(2) *Die Religions philosophische Lehre Saadja Gaons über die Hl. Schrift.*

(3) *De Saadiae Gaonis vita, bibliorum translatione, hermeneutica*, Münster, 1897; *Die Vorrede Saadja Gaons zu seiner arabischen Uebersetzung des Pentat.* (*Theol. Quartalschr.* 1901, p. 529 ss.).

(4) C'est la traduction approximative, mais expressive, du titre : *Kitâb al Amânât wal'iqâdat.*

(5) *Commentaire critique et moral sur l'Évangile selon saint Luc*; in-8°, XV-580 pp.; Plon, Paris, 1903.

chrétien, la finesse psychologique, le simple bon sens gardent de tomber dans des solutions où des témoignages externes sembleraient conduire l'exégète. Le rapprochement heureux d'un fait de l'histoire évangélique avec un événement qui s'est passé sous nos yeux peut nous rendre mieux la physionomie d'un passage qu'une discussion de textes; mais encore ne faut-il user de ce procédé qu'avec beaucoup de précaution et de mesure : fort utile souvent au point de vue négatif pour écarter une solution trop artificiellement éclose dans le cabinet d'un savant, il peut être dangereux s'il s'agit de donner un résultat positif et nous amener, nous aussi, à des conceptions, qui, pour belles et utiles qu'elles soient, le seront toujours moins que la véritable leçon de l'Évangile.

M. G. est surtout préoccupé de faire saisir « dans une simple ligne de l'Évangile tout ce que le travail des siècles chrétiens y a puisé pour la foi et pour la morale, de montrer l'être vivant dans son développement complet et définitif, la parole divine fécondée, agrandie par tout ce que la piété des générations a su en tirer depuis tant d'années ». Et à ce point de vue son livre, *écrit à genoux,* est excellent et on ne saurait trop le recommander. Cependant, même dans le grand public auquel son livre est adressé, surgissent d'autres préoccupations. Il est intéressant de rechercher « dans la cellule primordiale tous les caractères futurs de l'individu », mais l'étude de cette cellule même attire bien plus aujourd'hui l'attention des exégètes et le public est mis de bonne heure au courant de leurs travaux. C'est sur ce terrain que l'on institue maintenant la discussion et les autres objections semblent s'effacer un peu devant celles qu'on y soulève. Si M. G. y avait donné quelque attention au lieu de s'attarder à réfuter des objections de Paulus ou de Strauss bien vieillies, il y aurait peu de réserves à faire au sujet de son livre dont le plan net et clair, l'harmonieuse ordonnance des parties, le langage scientifique tempéré par un accent discrètement ému atteindront certainement le but qu'il s'est proposé et qui est d'aider les chrétiens instruits de notre temps à lire l'Évangile, à le comprendre et à le goûter, sans compter que bien des prêtres, que les soins du ministère empêchent de se livrer autant qu'ils le voudraient à une étude approfondie de l'Évangile, y trouveront un guide sûr.

Le ms. gr. 97 de la Bibliothèque nationale, Ev. 597 dans Grégory contient les quatre évangiles sauf Jo. **20** 15-**21** 25 et Mc. **3** 28-**4** 8. Le texte de saint Matthieu est courant, mais les trois autres évangiles représentent un texte dont l'intérêt avait été signalé par l'abbé Martin; M. A. Schmidtke (1) le donne au public avec des prolégomènes. D'après lui le manuscrit actuel, du XIIIe siècle, a été écrit sous la dictée d'après un oncial fort ancien (Ve siècle), apparenté de très près à B (*Vaticanus*), que l'éditeur regarde avec Bousset comme reproduisant la recension égyptienne d'Hésychius. Il y a eu pénétration d'autres éléments qui sont indiqués. Les fautes du scribe sont nombreuses et grossières; M. Schmidtke a donc dû le nettoyer préalablement. Il suppose que, pour répondre aux désirs de l'abbesse Olympias, on a eu recours à un très vieil archétype, copié sans soin. Travail critique de premier ordre.

Le même savant a fait un long séjour au mont Athos, sans doute pour des travaux analogues de critique textuelle. On lira avec plaisir sa description de la sainte montagne (2). Son appréciation sur les moines d'Orient est assez indulgente, non sans

(1) *Die Evangelien eines alten Unzialcodex* (B ℵ Text), nach einer Abschrift des dreizehnten Jahrhunderts, herausgegeben von Alfred Schmidtke; 8° de LX-116 pp. ; Leipzig, Hinrichs, 1903.

(2) *Das Klosterland des Athos*, von Alfred Schmidtke ; in-16 de 166 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1903.

atteindre un peu les moines d'Occident par une comparaison désobligeante (p. 153). Des illustrations de bon goût et bien choisies seront surtout agréables au sexe qui est si impitoyablement exclu de ces rives.

Un *commentaire du quatrième évangile* imprimé à Hongkong (1), voilà un précieux témoignage de la diffusion de l'Évangile lui-même, et ce ne sont plus seulement, comme au temps de saint Jérôme, des prêtres goths qui se préoccupent des questions bibliques. Le P. Compagnon s'est proposé plutôt un but apostolique qu'une recherche critique, et il faut l'en louer. Aucune considération critique en effet n'empêche d'expliquer l'évangile d'après les meilleures sources de la tradition chrétienne, et ce sera toujours sa principale utilité. L'auteur suit pas à pas le texte latin, sans s'interdire le recours au grec, transcrit en caractères français. Le commentaire est simple et clair, se rattachant surtout à Denys le Chartreux, à Maldonat, à Knabenbauer et à Fillion. Il est d'un excellent exemple que des missionnaires qui peuvent rencontrer à chaque pas des protestants propagandistes attachent tant d'importance à la connaissance des Écritures.

Le R. P. J. Hébert O. P. a fait imprimer sous le titre : *Jésus-Christ dans le Credo* (2) six conférences données pendant l'Avent de 1902 à Saint-Honoré d'Eylau : *le témoignage de J.-C., les preuves de la divinité de J.-C., la nature humaine en J.-C., le royaume de Dieu, la rédemption par la passion, la vie glorieuse.* L'auteur note dans son avant-propos qu'il s'est souvent inspiré de l'ouvrage du P. Rose; c'est une présomption qu'il connaît bien les questions exégétiques actuelles. La doctrine théologique est garantie par l'approbation de l'Ordre. N'y a-t-il pas cependant quelque exagération à dire : « Pour croire que Jésus est Dieu, j'ai besoin, Messieurs, d'en être convaincu non seulement par une certitude morale ; j'ai besoin d'en être convaincu par une certitude métaphysique et absolue » (3)?

Ce n'est point, dans l'état où croit se trouver la critique, une tentative banale que de relever l'autorité du quatrième évangile, même sur le terrain de l'histoire — aux dépens, il est vrai, de la tradition des synoptiques. C'est ce qu'a tenté M. Edwin A. Abbott (4). Le titre de son livre : *De la lettre à l'esprit,* n'en explique guère le contenu ; la dédicace est plus claire : il est consacré à l'auteur inconnu du quatrième évangile, la plus noble tentative d'écrire une biographie indirecte, là où une biographie directe était impossible. L'auteur suppose que Jean, fils de Zébédée, revenu à Éphèse, a communiqué à ses disciples ce qu'il avait vu, soit de ses yeux, soit en esprit, peut-être même le noyau des discours de Jésus, et qu'un de ses auditeurs, mécontent de trouver la gloire du Seigneur obscurcie par le matérialisme des légendes ou les malentendus de la tradition, a voulu donner du Maître une idée plus juste et plus profonde. Il aurait parfaitement réussi, et, pour emprunter les termes mêmes de l'auteur (p. 23) : « Précisément de même que quelques-uns des derniers manuscrits des LXX corrigent les fautes des premiers en se rapprochant davantage de l'hébreu, ainsi, pense-t-on, Jean explique ou corrige souvent une tradition de Marc que Luc a mal expliquée ou omise comme inexplicable ; et dans un bon nombre de

(1) *Évangile de saint Jean*, commentaire par P.-C. C., missionnaire apostolique ; t. I : Vie publique de Jésus (I-XII) ; Hongkong, Imprimerie de la Société des Missions Étrangères, 1902.

(2) In-16 de 197 pp. ; Paris, Lethielleux.

(3) Page 37.

(4) *From letter to Spirit, an attempt to reach through varying voices the abiding Word* ; 8° de XXXVI-492 pp. ; London, Adam et Charles Black, 1903.

cas on peut montrer, en toute probabilité, que Jean est plus soigneux au point de vue de l'histoire, et plus fidèle au point de vue spirituel. que ses devanciers. »

L'enquête de M. Abbott est restreinte à quelques points qui seront suffisamment indiqués en citant ses conclusions : « 1) A aucun temps de la vie du Christ il n'y a eu objectivement de voix du ciel, mais seulement quelque chose comme une réponse soufflée par l'Esprit de Dieu à la prière du Fils, lui faisant écho dans un Amen. 2) La transfiguration réelle a été un acte spirituel de renoncement ou de sacrifice, dans lequel la gloire était de la nature de la grâce, de la fidélité et de l'amour, non comme « de la neige », « de la lumière » ou « de la blancheur »; et elle ne s'est pas produite dans un lieu matériellement élevé, mais dans une région spirituelle. 3) La prière du Christ avant sa mort n'a point été l'expression de l'abandon ou d'une pieuse résignation, beaucoup moins la lutte d'une volonté contre une volonté, mais, en réalité, une demande fervente que le Père veuille glorifier son nom; et telle également — active, non passive — était la teneur originale des premières clauses de ce que nous appelons la prière du Seigneur, telle qu'elle est reproduite dans la double tradition de Matthieu et de Luc. 4) La « gloire » du Christ consistait dans son pouvoir d'assumer et d'endurer un certain trouble (« *trouble* ») dans sa propre âme et dans son esprit pour l'écarter de l'âme et de l'esprit de ses disciples. 5) Enfin, sa nature divine n'a pas consisté dans une conception miraculeuse (1) mais à être depuis le commencement Verbe éternel, Loi, Harmonie, Fils du Père, prenant notre nature humaine comme le Fils de Joseph et de Marie, et remplissant ses disciples de la conviction, que Lui, quoique Fils de l'homme, était aussi Fils de Dieu, parce qu'Il était la justice incarnée. »

On comprend maintenant le titre du livre « de la lettre à l'esprit », mais on peut se demander à ce coup si ce n'est pas l'esprit qui tue la lettre, et comment saint Jean peut être considéré comme plus près de l'histoire que les synoptiques, puisque son témoignage — ou plutôt son silence — est le principal argument pour rayer des faits que l'ancienne tradition tenait certainement pour réels. Assurément la critique de l'auteur n'est pas tellement rudimentaire qu'il se contente de révoquer en doute la tradition synoptique, parce qu'elle paraît contredite par saint Jean. Il note les variantes des synoptiques eux-mêmes et celles de la tradition, soit dans les apocryphes, soit parmi les Pères. Sa méthode consiste à remonter le plus possible à un original hébreu et à trouver le terme qu'il faut rendre responsable des divergences de la tradition qui a pu le prendre dans deux sens différents; d'autres fois une confusion de lettres aura causé le malentendu. Cette méthode n'est point nouvelle, mais elle exige beaucoup de doigté et on admettra difficilement que la colombe a été ajoutée au récit du baptême par suite de la confusion de יִנְוֶה « il se reposera » avec יוֹנָה « colombe ».

Il faut louer la sincère admiration de M. Abbott pour saint Jean. Il n'a pas voulu se laisser enfermer dans le dilemme : ou un témoin oculaire, Jean, fils de Zébédée, ou une impudente falsification ; il a travaillé pendant vingt-cinq ans, nous dit-il, pour établir que l'auteur du quatrième évangile était aussi soucieux de l'histoire que fidèle écho de la doctrine de Jésus. C'est fort bien, mais le secret de ses rapports avec les synoptiques n'est pas encore trouvé, et le rejet de la tradition la plus anciennement écrite est une solution beaucoup trop simpliste pour être acceptée.

L'auteur a conscience de proposer une solution aussi contraire à la critique actuelle des savants protestants qu'à la tradition de l'Église, et paraît en éprouver un certain embarras. Après tout, conclut-il, c'est la destinée, du moins des fils de Japhet, de

(1) Qui dit cela en ces termes ?

chercher toujours. Les chrétiens doivent payer leurs privilèges par des charges proportionnées et poursuivre à travers les âges une connaissance plus profonde du Seigneur Jésus... C'est encore à merveille, mais est-ce poursuivre une connaissance plus approfondie que d'hésiter sans cesse sur la question capitale de savoir qui est Jésus, pour conclure — provisoirement sans doute — à une définition qui ne fait qu'accumuler des termes obscurs, pour ne pas dire incohérents? Signalons encore, pour être tout à fait juste, des détails intéressants sur cette sorte d'inspiration que les Juifs nommaient *bath-qol* « la voix ».

III. Ancien Testament. — M. George Buchanan Gray a été chargé du *livre des Nombres* (1) dans l'*International critical Commentary*. L'ouvrage est conçu dans le même esprit que le commentaire du Deutéronome par Driver. La critique littéraire est prudente; tout en distinguant J et E, l'auteur reconnaît qu'il est impossible d'établir une analyse définitive dans le récit des espions et dans l'histoire de Dathan et d'Abiron. Il attribue à E XI, 16, 17ᵃ, 24ᵇ-30; XII, 1-15; XX, 14-21; XXI, 21-24ᵃ et la plus grande partie de l'histoire de Balaam (XXII-XXIV); il refuse même de voir dans les deux premiers morceaux des amplifications secondaires du VIIᵉ siècle. La critique textuelle est encore plus réservée, nous dirions trop réservée; par exemple dans la chanson d'Hésébon et dans les oracles de Balaam où le texte massorétique est trop respecté. Il est vrai que les principales conjectures sont indiquées dans le petit texte, et on ne peut que féliciter l'auteur de sa froideur pour le Ieraḥmélisme du Rév. Cheyne. Même défiance dans la critique historique contre des restitutions positives trop hardies dans le genre de celles de Winckler ou de Steuernagel; mais cette attitude négative est aussi poussée trop loin lorsqu'il s'agit des données traditionnelles. Les vieux récits de J et de E méritent selon nous plus de crédit. C'est sans doute à cause de cette suspicion que Gray n'a pas abordé à fond la question de l'itinéraire. Il est toujours de mauvais goût de se citer; mais comme la *Revue biblique* s'est fait un devoir de rendre justice à tous les travaux sérieux sans exiger qu'ils soient français et catholiques, on a peut-être le droit de regretter que certains savants refusent de se servir des simples données positives qu'elle fournit. A propos de Phounon, M. Gray écrit : « Ce nom peut survivre dans celui d'une ruine (Qala'at Phenan) qui a été visitée par Seetzen (*Reisen*, III, 17) ». Il est faux que cette ruine ait été visitée par Seetzen, qui a seulement entendu prononcer ce nom comme un de ceux de la région de Chôbak. C'est guidés par cette précieuse indication que les Pères Lagrange et Vincent ont pu se faire conduire à Fenân. Un plan rudimentaire a été dressé qui prouve du moins une constatation sur place de l'existence des mines de cuivre. Phounon était plus près du Ghôr que des plateaux. C'est un point d'une importance considérable dans la question de l'itinéraire. Le chap. XXXIII des Nombres a ses difficultés. Mais la conjecture d'Ewald en fait disparaître beaucoup en transposant les vv. 36ᵇ-41ᵃ après le v. 30ᵃ. On a essayé de l'appuyer de nouveaux arguments (*RB.* 1900, p. 62 ss., 273 ss., 443 ss.). Il ne suffisait pas de renvoyer vaguement à Dillmann pour des tentatives de conciliation. L'étude de la *RB.* aurait dû être d'autant moins suspecte à M. Gray, qu'elle table sur une analyse littéraire à peu près semblable à la sienne.

La critique des idées religieuses manifeste la même défiance de la tradition. Par exemple l'histoire du serpent d'airain. Elle aurait été inventée peu avant le temps d'Ézéchias pour donner une explication conforme à la saine théologie du culte populaire des serpents. Elle ne serait pas authentique, parce qu'on ne peut donner aucune

(1) *A critical and exegetical Commentary on Numbers*, by George Buchanan Gray M. A., D. D.; 8° de LII 489 pp.; Edinburgh, T. et T. Clark, 1903.

explication adéquate de cette forme de miracle, et parce que les Israélites en marche n'étaient point en mesure de fabriquer cet important objet de métal (p. 275). L'auteur lui-même se charge de répondre avec Frazer que c'est la coutume de se débarrasser d'animaux malfaisants en en fabriquant des images (cf. I Sam. v, 6 grec). De plus on était alors dans le voisinage des mines de cuivre de Phounon... Mais gardons-nous de tomber dans l'idée fixe. Reconnaissons plutôt la somme considérable de renseignements utiles que fournit le nouveau volume de la très distinguée collection anglaise.

Lors du triomphe de Joseph en Égypte, on criait devant lui אברך, *Vulg.* : « *ut coram eo omnes genu flecterent* » (Gen. XL, 43). Ce mot mystérieux est expliqué d'une façon assez naturelle par W. Spiegelberg (1). Il signifierait : Attention ! prenez garde! Dans deux passages l'égyptien *'br-k* paraît avoir cette signification.

Voici les conclusions que M. St. J. Thackeray expose lui-même à la fin de son article *The greek translators of the Prophetical Books* dans le *Journal of theological studies* (2).

1. Isaïe fut le premier des livres prophétiques rendu en grec.

2. La première moitié de Jérémie, la majeure partie d'Ézéchiel, et les Petits Prophètes dans leur entier furent traduits plus tard en bloc par une seule main, ou peut-être encore par un petit groupe de collaborateurs.

3. Les autres parties de Jérémie et d'Ézéchiel sont d'un style tout à fait différent de celui qui se voit dans le groupe précédemment cité. Ces parties peuvent avoir été traduites au même temps que ce groupe-là (cette part de travail étant confiée, dans le but d'expédier la traduction de deux livres si longs, à des gens peu au courant de la méthode du traducteur ou des traducteurs du reste du groupe), ou bien il se peut que ce soit un travail d'une date postérieure, les premières versions de ces livres n'ayant été que fragmentaires.

4. Pour Ézéchiel et peut-être aussi pour d'autres livres, la traduction des leçons lues dans les grandes solennités, telles que la Pentecôte, dans les synagogues d'Alexandrie, forma la base sur laquelle on établit plus tard une traduction complète.

5. Le premier livre des Rois fut, comme l'Isaïe grec, un premier essai de traduction de l'une des divisions de la Bible hébraïque; il présente un style différent de celui des versions ultérieures de II, III et IV Rois.

IV. Les peuples voisins. — Dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : *Notice sur un papyrus égypto-araméen de la bibliothèque impériale de Strasbourg*, par J. Euting. Au recto, deux colonnes d'écriture de cinq lignes chacune; au verso, quatorze lignes d'écriture plus récente. Il semble, d'après l'interprétation d'Euting, que c'est une requête adressée à un haut fonctionnaire perse par des Grecs qui se vantent d'être demeurés fidèles au roi pendant la révolte des Égyptiens et qui accusent les prêtres du Sérapeum d'avoir profité de l'absence du satrape Arsam pour boucher un puits. On mentionne la quatorzième année de Darius qui, d'après Euting, est Darius II. A noter pour la Bible le mot תיבתיא qui se rencontre dans Daniel III, 2, 3 sous la forme תבתיא. L'orthographe du papyrus prouve que le rapprochement avec l'arabe *mufti* doit être abandonné. Dans le verso, d'ailleurs mutilé au commencement et à la fin des lignes, on lit le mot יהי qui ne peut être le nom divin de *Yahou*.

(1) *Orient. Litt.-Zeit.*, 1903, p. 318.
(2) July 1903, p. 585.

Le P. Scheil publie deux nouvelles lettres d'El-Amarna, acquises par M. Chassinat (1). L'une est une missive d'Aššur-nballiṭ, roi d'Assyrie (1400 av. J.-C.), au pharaon d'Égypte; nous transcrivons la seconde d'après la traduction de notre savant ami : « Au roi, mon seigneur, dit Yabi-Sarru, ton serviteur : sept et sept fois à tes pieds, je me suis prosterné. Ce que le roi, mon seigneur, a ordonné, je l'ai exécuté. Plein de crainte est tout le pays devant les soldats du roi, mon seigneur! J'ai levé mes hommes, des vaisseaux sont à la disposition des soldats du roi, mon seigneur; et quiconque est rebelle, plus de maison à lui, plus de salut pour lui! Voilà, je garderai la place que le roi, mon seigneur [m'a confiée]! La face du roi, mon seigneur, soit sur son serviteur qui lui est dévoué! »

Le P. Scheil note que le nom du signataire n'était point connu. Il s'agit d'un gouverneur de Palestine et manifestement d'un port de mer. Peiser (2) propose de l'identifier avec le frère de Rib-Addi, roi de Byblos, dont le nom avait été lu par Winckler *Ia-milki* (lettre 70, l. 13). Mais ce nom même de Yabi-Sarru ne signifie-t-il pas « Iahvé est roi » ? — Cette fois encore, le nom divin se dérobe, car Yabi n'est pas précédé du signe de la divinité.

La traduction allemande de l'ouvrage de Morris Jastrow sur la *Religion de Babylonie et d'Assyrie* (3) a marché d'abord lentement (3e livraison en juin 1903) ; c'est presque une bonne fortune pour l'auteur, puisque les dernières fouilles, surtout à Suse, ont fourni une telle quantité de documents nouveaux de première importance. L'ordre est celui de l'édition anglaise, mais c'est une refonte complète et on est surtout heureux que l'auteur ait pu cette fois justifier ses dires par des références. Il est de ceux qui n'affectent pas d'ignorer les travaux français ; aussi le nom du P. Scheil revient-il à chaque instant. La troisième livraison est encore tout entière consacrée aux dieux soit du temps de Hammourabi, soit de l'époque assyrienne. La théorie de l'animisme primitif n'est pas plus clairement exposée que précédemment. L'exécution sera désormais plus rapide. La 4e livraison (oct. 1903) atteint presque la fin des textes magiques. Les éditeurs offrent de terminer cet ouvrage par un atlas d'illustrations purement scientifiques s'ils trouvent le nombre de souscripteurs suffisant; c'est à encourager.

Le Rév. W. Shaw-Caldecott (4) s'est convaincu, par une étude technique approfondie de la tablette de Senkereh et de celle de Gudéa, que les Babyloniens du second millénaire av. J.-C. avaient bien — comme on le pensait — un système métrologique à la fois sexagésimal et décimal. La brochure où il expose sa démonstration mérite l'attention des biblistes, pour ardue qu'en soit la lecture. La base du système aurait été la largeur d'un palme humain conventionnellement fixée à $0^m,09154$. De là dérivaient trois diverses coudées, entre elles dans la relation de 3, 4 et 5, suivant le nombre de palmes qui constituait chacune d'elles. La petite coudée de 3 palmes (= environ $0^m,274$) devait être à l'usage exclusif des artistes qui exécutaient des tissus précieux, des pièces de joaillerie ou des travaux analogues; celle de 4 palmes (= env. $0^m,366$) devait être employée pour les mesures courantes, tandis que la coudée de 5 palmes (= env. $0^m,457$) était réservée aux évaluations de grandes longueurs ou des distances. Un dernier élement métrologique était la grande

(1) Extrait du *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. II.
(2) *Orient. Litt.-Zeit.* 1903, p. 380.
(3) *Die Religion Babyloniens und Assyriens*; Giessen, J. Rickersche Verlagsbuchhandlung.
(4) *The linear measures of Babylonia about 2500 B. C., with appendix on the biblical Cubit.* 45 p. 8°; Hertford, St. Austin, 1903.

coudée, dite parfois dans les manuels coudée royale, de 6 palmes (soit env. $0^m,549$), à laquelle se rapporterait dans la Bible la mesure d'Éz. 40 5. L'application de ces données ingénieuses et en partie nouvelles à la métrologie biblique est de nature à intéresser ceux que préoccupe l'exacte évaluation des mesures indiquées, ou que tente la reconstitution de monuments tels que le Tabernacle ou le Temple. Dans le Tabernacle, par exemple, on évaluera l'enceinte extérieure par la grande coudée, les charpentes par la coudée moyenne et les tentures brodées par la petite coudée. D'autres diront ce qu'un tel système peut offrir d'avantages et d'inconvénients.

MM. Dussaud et Macler, qui avaient entrepris en 1899 l'exploration du Ṣafâ, ont parcouru en 1901 le Ledjâ, le Harru, le Ḥauran et le Dj. ed-Drûz. Les résultats, encore beaucoup plus importants, de cette nouvelle expédition sont contenus dans l'ouvrage : *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne* (1). Il comprend une première partie par M. René Dussaud, décrivant l'itinéraire et résumant l'histoire de ces régions ; une deuxième partie, par MM. Dussaud et Macler, est la reproduction et le commentaire des inscriptions safaïtiques, grecques et latines, nabatéennes et arabes. La perle de cette magnifique cueillette est sans doute l'inscription d'en-Nemarâ, où les explorateurs ont découvert le tombeau d'Imsoulqaïs. Cette inscription, dont l'aspect est nabatéen, est cependant en langue arabe, comme l'a reconnu M. Clermont-Ganneau. Datée de l'an 223 de l'ère de Bosra, ou 328 de notre ère, elle est donc le plus ancien monument de la langue arabe et le point de suture le plus précieux pour l'origine de l'écriture (2). L'ouvrage tout entier a une allure vraiment magistrale. C'est tout un ensemble de documents nouveaux sur une région peu connue et une époque encore plus obscure. Les pages de M. Dussaud sur l'histoire religieuse sont des plus instructives et mettent dans leur jour les nouvelles découvertes.

Les *notes de mythologie syrienne* de M. René Dussaud (3) sont relatives aux symboles et simulacre de dieu solaire. Il s'agit surtout du dieu d'Héliopolis (Baalbek) et des dieux de Palmyre. Les monuments figurés et les textes sont ingénieusement rapprochés et éclaircis. La thèse principale et aussi la plus neuve consiste à insister fortement sur le caractère solaire du Jupiter Héliopolitain en le déclarant pur de toute contamination égyptienne, malgré l'autorité de Macrobe. Selon nous le mystère est loin d'être élucidé. Car enfin M. Dussaud reconnaît dans le Jupiter de Baalbek le dieu Hadad. Dès lors comment peut-il dire simplement dès la première page : « L'ancien dieu local, dieu de la source ou de la montagne, devenu dieu solaire, reçut comme attribut le disque ailé » ? Cette indication, il est vrai, est générale, mais si on doit l'appliquer au Zeus d'Héliopolis, il faudrait du moins passer par l'intermédiaire du dieu de l'orage, puisque tel était incontestablement le dieu Hadad. Du dieu local, postulé par la théorie, nous ne savons absolument rien ; aussi loin que nous remontons, nous trouvons Hadad, le principal dieu des Cananéens. Il est plus qu'invraisemblable qu'il ait été importé en Syrie par les Araméens (4), puisqu'il régnait déjà en Palestine, avant la migration araméenne, et que ses attributs sont ceux du dieu de la

(1) Extrait des *Nouvelles Archives des Missions scientifiques*, t. X ; Paris, Imprimerie nationale. 1903. Séparément 8° de 342 pp., 1 itinéraire, 40 planches et 5 figures.

(2) M. Peiser (*Orientalistische Litt.-Zeit.* 1903, c. 277 ss.) a proposé une traduction un peu différente.

(3) 8° de 65 pp.; Paris, Leroux, 1903.

(4) « Ce dieu semble avoir été importé en Syrie par les Araméens et s'être identifié avec nombre de divinités locales. »

guerre des Hétéens, sans parler de son antiquité dans le panthéon babylonien. Comment un pareil dieu a-t-il pu être assimilé au Soleil? De ce qu'il fait une paire avec lui dans les textes magiques babyloniens, il ne s'ensuit nullement qu'il ait facilement fusionné. Et cette fusion demeure assez douteuse. Sans le nom d'Héliopolis, M. Dussaud n'aurait sans doute pas songé à interpréter l'aigle comme un symbole solaire, car l'aigle est incontestablement l'oiseau de Zeus et c'est Zeus et non Hélios qui est resté jusqu'au bout le synonyme de Baal. Il serait donc du moins nécessaire d'indiquer une transition. Elle est peut-être dans le titre de dieu du ciel qui appartient certainement à Hadad (1), et c'est certainement comme dieu du ciel qu'il a été assimilé à Zeus. Or, on n'a pas hésité à donner à Ormazd, qui n'était pas un dieu solaire, le symbole du disque ailé, parce que, dans la pensée des Perses, c'était simplement le symbole du dieu suprême. On a pu faire de même à Baalbek pour le dieu Hadad (2). Ce symbole ne pouvait être interprété dans un sens vraiment solaire que par les Égyptiens; aussi est-il permis de penser que la contamination égyptienne a vraiment joué un rôle dans la question. Comment sait-on que le nom d'Héliopolis vient des Séleucides (3)? Séleucus, il est vrai, occupa la Cœlésyrie, mais elle ne tarda pas à tomber pour longtemps au pouvoir des Ptolémées (Diodore, XXI, 1, 5). Le nom même d'Héliopolis rappelle plutôt l'Égypte, car la ville égyptienne d'Héliopolis est beaucoup plus connue que son homonyme syrienne des anciens auteurs. S'il fallait montrer par un contraste combien peu le culte de Baalbek est solaire, il suffirait de parcourir la seconde partie du travail de M. Dussaud sur le Malak Bel de Palmyre : aussi les Romains l'ont-ils sans hésiter traduit par le Soleil. A l'époque où fleurit le culte du Jupiter Héliopolitain, tout est possible en matière de synerétisme, surtout d'invasion des cultes solaires (4); aussi faut-il savoir gré au savant français d'avoir contribué à éclaircir une question aussi obscure (5); nous voulions seulement lui soumettre quelques observations relatives à un état plus ancien du culte.

Dans le *Répertoire d'épigraphie sémitique* (6), noter le nouveau couple sabéen ʿAthtar et Saḥar, assimilés à Hespéros et Phosphoros (n° 310, l. 20); le dieu mâle lunaire ורח, le nom divin הרבין qui rappelle le Ḥermôn, le dieu suprême ʿAmm (et non ʿAm) (n° 311 minéen); à propos d'un roi dit בכר אנבי והוכם, M. Hart. Derenbourg suggère « בכר suivi de deux noms de dieux Ḥatabanites connus... fait penser à Israël, que Yawéh appelle « mon premier-né »... (Exode, IV, 22). Anbay et Ḥaukam seraient considérés ici comme deux hypostases d'un même dieu ». L'étrangeté de cette hypothèse n'invite-t-elle pas à chercher un autre sens pour בכר? Au n° 330 l'écriture תינת (au lieu de l'ordinaire תנת prononcé par conjecture Tanit) est transcrit *Tainit* et au n° 332 בענא בעל est transcrit *Phanou-Baal*.

Dans le *Journal asiatique* (7) M. J. Dynreley Prince maintient contre M. Fossey l'existence du bouc émissaire chez les Babyloniens.

(1) *Études sur les religions sémitiques*, p. 93.

(2) C'est la marche contraire à celle qu'indique l'auteur, p. 16 : « Il est à présumer que l'aigle, oiseau de Zeus, s'allia aux Baʿal locaux déjà assimilés au dieu solaire — lorsque ceux-ci furent identifiés au Zeus hellénique ».

(3) « On peut conjecturer qu'à l'occasion de la modification de culte apportée par les Séleucides, Baʿalbeck reçut le nom officiel d'Héliopolis » (p. 49).

(4) Même le calembour El = Hélios?

(5) Le simulacre du dieu d'Hél. se nommait *balanion*; M. Dussaud a très bien expliqué ce terme obscur comme une formation analogue à Palladion, etc.

(6) T. I, cinquième livraison. 1903.

(7) Juillet-août 1903, p. 133 ss.

De son côté M. Fossey discute ces allégations dans des notes et il faut convenir que les analogies sont trop lointaines pour qu'on puisse conclure à un usage identique.

Recueil d'archéologie orientale, publié par M. Clermont-Ganneau, t. V, livraisons 24-25. Sommaire. § 60 : Le δι' ἡμᾶς et Dimas le mauvais larron. — § 61 : Les Bohémond princes d'Antioche, successeurs de Renaud de Châtillon, d'après les sources arabes. — T. VI, 1-2. — 1 : Deux chartes des Croisés dans des archives arabes. — 2 : Inscription grecque de Palmyre, Wadd., n° 2572. — 3 : Saïda et ses environs d'après Édrisi.

V. Langues bibliques. — M. le chanoine don Tomás Sucona y Vallés, professeur d'hébreu au séminaire de Tarragone, a publié une *Grammaire hébraïque élémentaire* qui rendra certainement les plus grands services en Espagne (1). L'auteur n'a pas d'autre prétention que d'être utile aux étudiants; il s'est donc mis à leur portée, mais du moins a-t-il éliminé les idées fausses de la routine, et on voit qu'il est personnellement au courant des progrès de la grammaire. Pourtant on peut se demander si une explication un peu plus approfondie, qui rend raison du phénomène grammatical, n'est pas plus secourable, même au commençant, qu'un simple appel à sa mémoire? A ce point de vue, on peut regretter que l'auteur n'ait pas développé ce qui regarde les lettres paragogiques, le waw conversif, etc. (2). Il serait facile de signaler quelques fautes d'impression (3), mais en somme l'exécution est soignée et fait honneur à une imprimerie de province.

Pāsēq (4). A l'époque très reculée où le texte scripturaire n'était constitué que par des consonnes juxtaposées sans signe diacritique ni séparation d'aucune sorte, les scribes éprouvèrent le besoin de faciliter la lecture en introduisant des divisions qui préviendraient les coupures inintelligentes des mots et assureraient une transmission plus pure du document. Une petite barre placée verticalement entre les mots était le procédé le plus simple qui se pût concevoir pour atteindre ce but (5). Par la suite, le signe devint d'un emploi plus fréquent à mesure que se multiplia la diffusion du texte et que diminua l'usage de la langue. La petite barre fut peu à peu la ressource des copistes, qui, soucieux de garantir leur scrupuleuse acribie, se trouvèrent en présence de formes qu'ils considéraient eux-mêmes comme anormales ou difficiles ; placée en vedette, la barre équivalait à notre *sic*, ou avertissait le lecteur qu'il se trouvait en face d'une difficulté quelconque. Par la suite les scribes ayant perdu de vue la valeur primordiale du signe, ils l'employèrent à temps et à contretemps; il disparut de maint endroit où il devait exister dans les Mss., fut ajouté ailleurs, déplacé, transposé, groupé avec des accents dans le système massorétique. Si bien que pour tous les grammairiens le signe ayant pris le nom incorrect de *Pāsēq, diviseur,* ne conservait à peu près plus rien de son sens original. D'aucuns avaient essayé cepen-

(1) Tarragona, F. Aris é hijo, 1903.

(2) P. 125, la note 2 n'a guère de rapport avec le sujet puisqu'en fait, il s'agit de deux impératifs.

(3) P. 133, ligne 1, manque ה devant כהן ; ligne 8, lire ת au lieu de ה, etc.

(4) James Kennedy, *The Note-Line in the hebrew-scriptures commonly called Pāsēq*, or *Pesiq*: petit 8° de IX-129 pp.; Edinburgh, T. Clark, 1903, 4 sch. 6.

(5) Cf. un procédé similaire dans les documents lapidaires les plus anciens, la stèle de Mesa par exemple ou les intailles israélites.

dant de le ressaisir, mais ce sera le mérite de M. James Kennedy d'avoir fait la lumière à ce sujet par une étude aussi complète, aussi clairement conduite et aussi facile à utiliser qu'elle a dû être laborieuse et ingrate pour lui. Toute la Bible hébraïque a été collationnée d'après les éditions les plus critiques. L'emploi du ci-devant *Pāsēq*, qu'on nommera tout bonnement désormais *l'indicateur*, a été relevé, classifié; on a montré de quel secours il peut être pour la critique textuelle et dressé des tables qui rendent facile à tous, grammairiens et exégètes, l'utilisation de cet élégant et précieux petit ouvrage. On s'étonne que M. Kennedy ne paraisse pas soupçonner le livre de M. le prof. H. Grimme, *Psalmenprobleme...* (cf. *RB.* 1902, p. 478), où la même théorie avait été esquissée et appliquée au Psautier.

Le « Dictionnaire assyrien-anglais-allemand » de W. Muss-Arnolt vient d'atteindre son 13e fascicule; nous avons reçu à la fois le 12e (1902) et le 13e (1903), qui vont de *nussuqu* à *parasu*. Le plan de l'auteur reste le même : donner pour chaque mot la bibliographie la plus « exhaustive », citer les passages où ce mot figure et signaler les discussions soulevées au sujet de l'origine ou du sens à lui attribuer. On peut ainsi saisir avec exactitude la signification du terme et suivre les nuances qu'elle revêt dans les différents contextes. L'auteur se voile derrière ses autorités et laisse aux personnalités assyriologiques le droit de déposer tour à tour pour ou contre la lecture, l'étymologie et même l'interprétation proposées. Partout l'érudition la plus condensée, fruit d'un labeur patient et méthodique.

Disons tout de suite que le Dictionnaire trouvera un immense profit à utiliser, dans les prochains fascicules, les découvertes susiennes et en particulier le code de Ḫammurabi. Ainsi auraient pu figurer sous l'article « Nippur » de nouvelles références aux lectures idéographiques EN-LIL-KI et DUR-AN-KI, de même au temple EKUR, sanctuaire principal de la ville. A Nergal, sous sa forme NER-URU-GAL se seraient ajoutés les qualificatifs de « fort parmi les dieux, lutteur sans rival, etc... », ainsi que la fonction qui lui incombe de « brûler comme un feu de roseaux » ceux qui sont maudits. Pour *narâmu*, on voit Ḫammurabi qui se dit narâm (ilu) TU-TU, et le sens de NU-TUK, « orphelin », est fixé par son parallélisme avec NU-MU-SU, « la veuve »; quant à Sin le dieu-lune, c'est sa « faucille qui resplendit parmi les cieux », etc... et bien d'autres données qui engageront l'auteur à ajouter une nouvelle série de fiches à sa collection.

Naturellement les noms propres sont les plus intéressants, à cause des questions d'histoire ou de religion qui s'y rattachent. Au mot « Subartu » l'auteur ne mentionne pas qu'on y voit l'Assyrie elle-même (1). Pour l'étymologie du dieu « Sin », il signale l'hypothèse de Scheil : EN-ZU donnant ZU-EN (phénomène de « apsu » pour ZU-AP, « gibil » pour BIL-GI et même, d'après Guyard et Halévy, de *Lugal* pour *Gallu*). On voudrait plus de détails sur Sippara; on ne voit pas les différentes villes de ce nom : Sippara ša Samaš, Sippara ša Anunit, Sippara ša Aruru, non plus que l'enceinte UL-RU-A. Ce n'est pas cependant que la vieille cité des littérateurs et des théologiens babyloniens soit tombée dans l'oubli, puisque « une saison de fouilles à Sippar » du P. Scheil l'a remise à l'ordre du jour et que M. Maspero a attiré sur elle et ses écoles l'attention des lecteurs du journal des *Débats*. Une étymologie séduisante, proposée par le P. Scheil (*op. cit.*), est celle de ZIMBIR avec assimilation des deux labiales. Quant à l'identification avec Sepharwaïm, les raisons qui militent contre elle ont été exposées dans la *RB.* 1895, p. 203 s.

(1) Cf. *Textes élam.-sémit.*, I, p. 93-94.

L'idée de « sorcellerie » est rattachée à *épêšu,* « faire » (dans Delitzsch, racine spéciale). On fait remarquer, à propos du « nāq mê », que c'était pour le mort une suprême humiliation de n'avoir pas son nāq mê, c'est-à-dire de n'avoir personne pour lui offrir de l'eau à boire. Peut-être y aurait-il à insister sur le (amêl) *šai-li našri,* cité incidemment dans l'article *našru.* L'auteur indique le rapprochement entre *salihu* et *šelaḥ* (d'où Siloé), suggéré dans la *RB.* (1901, p. 398, n. 3). *Supūru,* l'épithète ordinaire d'Uruk dans l'épopée de Gilgamiš, aurait le sens de « bien fortifiée » et, comme l'idée dominante est celle d'entourer, le même mot devient en astronomie l'équivalent de Halo. Le fameux « sattūku » est traduit par « sacrifice déterminé, perpétuel » et dérivé de la racine סתך; on sait que Winckler l'a rattaché à צדקה dans ses *Altor. Forschungen* (I. 183). La locution « ištu pie adi ḫurāṣi », mot à mot « de la bouche jusqu'à l'or », est rendue d'après Pinches par « from start to finish ». A la note 1 de l'article *paṣu,* est signalée l'opinion de Boissier qui préfère le sens primordial de délivrer, purifier, à celui de blancheur, et interprète *puṣṣutum* « la fiancée », comme « celle qui est pure », et *ḫuraṣu piṣu* « or pur » plutôt qu'or brillant.

Souhaitons que les derniers fascicules ne tardent pas trop à paraître et que l'auteur n'écoute pas trop complaisamment la devise : « dies diem docet ».

Les cinquante-cinq récits arabes que M. B. Meissner (1) vient de publier, ont été recueillis par lui, pendant son séjour aux ruines de Babylone. Sauf quelques allusions à l'histoire locale, cette collection de contes orientaux offre peu d'intérêt nouveau, l'auteur en convient aisément dans une introduction très documentée et bien ordonnée. Le but de la publication est surtout linguistique. Les remarques grammaticales n'occupent pas moins de cinquante pages : c'est toute une grammaire où sont d'abord passées en revue les consonnes avec leurs propriétés : mutation, assimilation, prononciation plus ou moins ferme. Le *djim* est traité en lettre solaire, comme en Syrie; le *qôf,* à côté du son emphatique qui le distingue, admet aussi la prononciation *g* répandue en Égypte, ainsi que l'articulation *dj* existant chez quelques Bédouins de Moab. La discussion des voyelles est des plus instructives. Si la littérature arabe ne possède que trois signes immuables pour représenter les sons brefs A I U, les habitants de l'Iraq, en revanche, donnent à ces émissions de voix une foule de nuances difficiles à caractériser. Cependant M. a essayé de les fixer avec soin. L'influence de la consonne sur la voyelle est indéniable; souvent c'est l'unique raison de l'inflexion de la voix en O ou en I plutôt qu'en A et vice versa. Ce manque de distinction, pour ne pas dire cette confusion, atteint naturellement les formes nominales simples FA'L, FI'L, FU'L. Chez les Arabes, dit M., il est presque impossible de percevoir une différence entre ces différentes formes. Pareille constatation, du reste, avait déjà été faite, pour bien des cas, par d'anciens auteurs qui rapportent plusieurs traditions pour le même mot, dans le sein de la langue littéraire. Tous ces faits ne confirment guère les théories des grammairiens qui s'efforcent d'aligner ces noms sous une même rubrique. Pour les formes dérivées, les pluriels brisés, les noms avec préfixes ou affixes, l'auteur expose clairement les usages. C'est toujours la question des voyelles qui est embarrassante, quoique les voyelles longues, d'une façon générale, maintiennent leur valeur comme dans l'arabe littéraire. Dans les pronoms personnels, je remarque la 2e pers. fém. plur. *inten* au lieu de *antunna;* cette inflexion EN se retrouve dans l'af-

(1) *Neuarabische Geschichten aus dem Iraq gesammelt...,* von B. Meissner; in-8° de LXVIII-148 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1903, dans les *Beiträge zur Assyriologie...,* v. I.

fixe TEN du verbe. Du reste, l'étude sur le verbe est à signaler tout entière : on y observera la prédominance du son *i* comme d'ailleurs dans les autres parties du discours, par exemple, TILT pour TULT, KILL pour KULL. Deux paradigmes, l'un pour le verbe fort, l'autre pour le verbe faible, et un glossaire assez complet donnent à l'ouvrage plus de prix et son digne couronnement.

Le livre de M. Meissner fait partie de la collection des *Beiträge zur Assyriologie und Semitischen Sprachwissenschaft*. L'auteur en donne pour raison que « la connaissance de ce dialecte néo-arabe pourra être de quelque utilité pour les Assyriologues ». Disons-en autant des hébraïsants.

VI. Pays bibliques. — *PEFund Quart. Stat.*, oct. 1903. — Miss Gladys Dickson décrit avec plan et coupes le vaste hypogée du Mont des Oliviers où elle découvrit, l'été dernier, l'ossuaire de Nicanor l'Alexandrin (*RB.* 1902, p. 490). — Rév. H. Porter : nouvelle inscr. phénic. du temple d'Echmoun. Il semble ne pas hésiter sur la lecture מלך מלכם (cf. *RB.* 1903, p. 417 s.). — Baldensperger, *The Immovable East* (suite) : professions, métiers, usages divers. — M. le col. Watson croit trouver dans quelques données traditionnelles que l'église Sainte-Marie de Justinien s'élevait « probablement » près du Cénacle! Il ignore les travaux accomplis sur ce point depuis plusieurs années; il est vrai que les renseignements publiés jusqu'ici à leur sujet sont trop parcimonieux. — Le Rév. Birch explique, avec l'habituel brio de ses argumentations topographiques, comment Josèphe (*Guerre* I 2 2, *Antiq.* XIII 6 7 — lire 6 dans les édit. courantes) a pu broder le conte mystifiant de l'Acra des Syriens, forteresse et colline, rasée trois années durant par toute la nation réunie dans un effort gigantesque, alors que I Macch. 13 la fait purifier et restaurer par Simon. La copie de I Macch. que Josèphe transcrivait en l'abrégeant s'arrêtait court à 13 50 au milieu du mot ἐκαθέρ[ισεν τὴν ἄκραν]; le fantaisiste historien restitua καθηρει, καθειλε, et renforçant le terme par κατεσκαψε il créa noise aux chercheurs futurs. — R. A. St. Macalister : déplacement des sites bibliques, malgré la survivance des noms, à propos de *Beit-Dedjân* = Beth Dagon. Le site moderne lui a paru ne garder aucun vestige de haute antiquité et il estime romaines les ruines toutes proches du *Kh. Dadjoun*, où l'on fixait la localité biblique.

M. le professeur W. Sanday, d'Oxford, n'est pas de ceux qui jugent vaine, et dédaignent à ce titre, toute documentation archéologique à propos d'histoire. Il a entrepris d'écrire une vie de Notre-Seigneur et comme nombre de détails topographiques devaient trouver place en ce travail, il a voulu, pour s'éclairer lui-même en bénéficiant des observations qui lui seraient présentées, soumettre à l'avance cette partie de son œuvre au jugement du public. C'est dans ce but qu'au retour d'un voyage en Palestine au printemps de 1902, il a réuni en un charmant volume (1) des notes préliminaires, un choix élégant de photographies qui aideront le lecteur à reconstituer la physionomie du passé par le spectacle du présent, des cartes *impressionnistes* très aptes à donner une juste idée de quelques sites, enfin des plans et des restaurations architecturales dues au talent d'un artiste, M. P. Waterhouse. Le livre est présenté avec une bonne grâce exquise, presque avec des excuses, beaucoup plus sympathique dès lors aux spécialistes eux-mêmes que les traités souvent moins doctes où l'on se flatte d'avoir ventilé toutes les difficultés et fait la pleine

(1) *Sacred sites of the Gospels;* in-8°, XII-126 pp., 53 planches photogr., 2 grandes pl. de restaurations, 4 cartes et 2 plans; Oxford, Clarendon Press, 1903.

lumière. Sanday apprécie fort judicieusement le juste et le faux de la vieille formule : « rien ne change dans l'immuable Orient ». Il saisit à merveille et le point de vue où doit se placer l'observateur soucieux de remonter du présent au passé et la méthode à suivre dans cette tâche délicate et la difficulté de s'orienter sans erreur quand on ne fait que traverser la Palestine contemporaine. C'est par excellence la terre des ruines et des légendes ; mais l'éminent auteur n'est pas de ceux qui confondent légende et histoire, qui exigent d'ailleurs en histoire la précision et la rigueur des axiomes de science ou des déductions philosophiques ; il estime surtout que si les ruines ont un langage, il faut pour l'interpréter une initiation technique et une accoutumance étrangères le plus souvent aux visiteurs de rencontre. Aussi ne craint-il pas, lui, de se renseigner près des archéologues quand il s'agit de ruines, chez les topographes et les linguistes à propos de sites et de noms modernes à comparer aux anciens. Son livre eût gagné toutefois d'abord à laisser de côté quelques généralités trop superficielles, surtout ensuite à étendre son information documentaire et à choisir parfois des autorités plus compétentes. Le chapitre le plus important traite des sites évangéliques à Jérusalem. En voici le résultat : incertitude absolue au sujet de la piscine de Béthesda ; « très grande confiance » dans la localisation du Prétoire au palais d'Hérode; confiance relative dans l'authenticité du Saint-Sépulcre et assurance plus ferme au sujet du Cénacle. A propos de Béthesda il est facile d'observer que le savant voyageur a été mal informé dans son rapide passage à Jérusalem.

On s'étonne que son attention n'ait pas été attirée sur le Mont des Oliviers ou Gethsémani, où se sont accomplis pourtant des faits évangéliques assez saillants. C'est apprécier fort inexactement la situation de la discussion relative au Mont Sion que de croire l'identification avec la colline du Temple et d'Ophel mise sérieusement en question par un livre nouveau de l'abbé Mommert. Ailleurs M. Sanday se montre beaucoup trop confiant dans les doctrines topographiques assez souvent fantaisistes de Furrer. On dira, il est vrai, que l'ouvrage n'étant pas un traité catégorique sur la matière, l'auteur n'avait pas à étudier chaque question en elle-même ou à faire son choix parmi les plus judicieuses autorités. Il n'en demeure pas moins vrai que certaines identifications aussi contestables que *Qolonieh* = Emmaüs, Église de la Présentation = *el-Aqṣa*, Bethabara = gué d'*Abara* (?) près Beisân, etc., sont présentées avec une confiance qui induira en erreur la généralité des lecteurs d'une Vie de Jésus où elles prendront place sans discussion plus ample. La *Revue* eût pu, à l'occasion, offrir à M. Sanday sur quelques-uns des sujets traités des renseignements non sans valeur.

Ce sont des raisons de convenance qui ont fait attribuer à sainte Sylvie la *Peregrinatio* du IVe siècle que tout le monde a pris, après le premier éditeur, M. Gamurrini, la commode habitude de désigner de son nom. Née dans les provinces d'Occident, comme elle nous l'apprend elle-même, reçue avec des égards qui ne s'accordent qu'aux personnes de haut rang, il semblait que l'auteur de cette relation dont le commencement n'a pas été retrouvé ne pût être que la sœur du tout-puissant ministre Rufin, la Gauloise Sylvie, car la date du pèlerinage ne permet pas d'accepter la conjecture de M. Köhler qui avait mis en avant le nom de Galla Placida, fille de Théodose. C'est une conjecture aussi qui a amené Dom M. Férotin O. S. B. à nous proposer un autre nom (1), mais le point d'appui en est plus solide et le problème est

(1) *Le véritable auteur de la « Peregrinatio Silviæ ». La vierge espagnole Èthèria* (*Revue des Questions historiques*, 1er oct. 1903, p. 367-397).

traité d'une façon fort élégante. Un moine espagnol au nom de Valérius qui vivait en Galice dans la seconde moitié au VIIe siècle, voulant exciter le zèle des moines du Vierzo, leur propose pour modèle une moniale dont le nom se lit, selon les manuscrits, Egeria, Eiheria, Etheria, ce dernier paraissant à Dom Férotin le meilleur. Dans sa lettre — dont le docte Bénédictin reproduit le texte, — Valérius raconte les fatigues supportées par cette vierge, il la suit en son pèlerinage aux Lieux Saints, en ses longues courses à travers l'Orient. On ne relève pas de rapports littéraires entre les deux textes, mais le pieux solitaire s'appuie sur l'*Historia* de la bienheureuse Éthérie et il semble bien qu'il a vraiment en vue les voyages accomplis et racontés par l'auteur de la *Peregrinatio*. Dans le texte de cette dernière, on peut relever en outre maints traits propres à confirmer qu'elle a été écrite par une Espagnole : confusion de lettres, mots, locutions, allusions à la liturgie wisigothique. Enfin un autre Bénédictin, dom Lambert, signale un itinéraire cité par trois catalogues de manuscrits de saint Martial de Limoges (XIIIe siècle), l'*Itinerarium Egeriae abbatissae* dont l'identification avec l'*Historia* mentionnée par Valérius est pour lui hors de doute. Quant aux hommages dont la pèlerine est l'objet, aux honneurs dont elle est entourée et aux facilités qu'elle trouve sur son chemin, ils s'expliquent facilement par ce fait que l'empereur d'Orient était alors Théodose le Grand, né comme elle en Galice. Une autre conclusion s'impose : c'est qu'une grande partie de la *Peregrinatio* ne nous est pas encore connue. Espérons que Dom Férotin pourra la lire dans un manuscrit qui a pour titre : *Ingerarium Gereie* (*Itinerarium Egeriae*?) et qu'il n'est pas sans espoir de retrouver quelque jour.

Zeitschrift des DPVereins, XXV, fasc. 3-4. Dr G. Schumacher, *Dscherasch* : étude topographique, historique et archéologique avec un plan d'ensemble et de nombreux relevés de détail, exécutés au cours de six voyages en Transjordane de 1891 à 1902. Il n'y a plus à louer la compétence du savant ingénieur pour ces sortes de travaux, la précision de ses relevés, la clarté et l'élégance de ses plans. Son labeur sera d'autant mieux accueilli dans le cas que les splendides ruines de Gérasa sont de jour en jour plus bouleversées par le vandalisme et la rapacité des Tscherkesses qui habitent depuis quelques années au milieu de l'antique cité. — G. Gatt, *Zur Topographie von Jerusalem*, commente la description de la ville par Josèphe en un sens assez original, pour la faire servir à l'identification traditionnelle du mont Sion. On sait que le savant missionnaire reste un des plus zélés défenseurs de l'ancien point de vue touchant la topographie de Jérusalem. Cf. aussi sa récente étude *Zur Topographie Jerusalems* dans *Das heilige Land*, 1903, pp. 126-133.

XXVI, fasc. 1-4 (188 pp. et 1 pl. ; 15 fr. !). Avec ce volume la rédaction passe de M. le Dr Em. Benzinger, à M. le Dr C. Steuernagel. — F. Mühlau, *Martinus Seusenius' Reise in das heilige Land u. J.*, 1602-3 (p. 1-92), relation hollandaise éditée avec annotations sommaires. Le style en est heureusement assez mêlé de *germanismes*, voire de gallicismes, pour que l'utilisation de ce texte, d'ailleurs sans importance spéciale pour la tradition des Lieux Saints, soit possible avec la seule connaissance de l'allemand. — P. Thomsen, *Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius* (p. 97-141) contient de judicieuses observations sur le texte de l'Onomasticon et une intéressante carte dressée avec la toponymie eusébienne.

Mittheilungen u. Nachr. DPV. 1901, nos 4-6 parus ensemble le 30 mars 1903. H. Lucas, *Repertorium der griech. Inschriften aus Gerasa.* Ce petit *Corpus* sera d'une réelle commodité grâce au groupement des textes par sujets et à l'index dressé par l'éditeur. Sur quelques points aussi l'interprétation des textes s'est améliorée de-

puis leur première publication. — 1902, nos 1-2 (octobre 1902, avril 1903). Deux rapports sommaires de Sellin sur ses fouilles à Ta'annak. — Schumacher, *Unsere Arbeiten im Ostjordanlande* : description provisoire du levé topographique des pentes occidentales du *'Adjloûn* jusqu'au Jourdain. — N° 3 (20 juin 1903). Sellin : troisième rapport sur ses fouilles. — Palmer raconte ses tribulations pour aboutir à un levé de la carte-mosaïque de Mâdabâ. — Peters-Thiersch, *Les hypogées de Marésa*. — Nestle, *La terre de lait et de miel*. — Nos 4-5 (août 1903). Prof. A. Nehring, *Die geographische Verbreitung der Säugethiere in Palästina und Syrien*. — A propos de faune, M. Schumacher a trouvé un écureuil dans le *Dj. 'Adjloûn* : le premier signalé en Palestine. On a tué un crocodile à l'embouchure du *Nahr ez-Zerqâ*, près de Césarée. — Blanckenhorn, « Trésors minéralogiques de la Palestine ». — M. Sobernheim, « Inscr. samaritaines de Damas » ; centons bibliques gravés en abréviations à la mode samaritaine, sur les murs d'une maison privée, probablement d'assez basse époque. — 1903, nos 1-2 (juil. septembre). Sellin : quatrième rapport sur ses fouilles. — Schumacher a retrouvé l'antique voie des grandes invasions égyptiennes entre les plaines de Saron et Jezraël ; il la décrit avec son habituelle précision. Mention de plusieurs milliaires romains et plan général des ruines de *Ledjoûn*, où la Société allemande a commencé des fouilles. — Prof. Dalman, *Epigraphisches und Pseudepigraphisches*, publie quelques inscriptions dont les reproductions sont trop défectueuses pour qu'on les puisse étudier avec sécurité. Les pastiches joints à cette collection n'avaient à coup sûr aucun droit à figurer dans la savante revue du *Palästina Verein*.

Le prof. Schürer, critiquant naguère (*Theol. Litteraturz.*, 6 juin 1903, col. 348 s.) une thèse retentissante sur *le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia*, déclarait ne lui trouver que l'intérêt d'une histoire des « légendes » catholiques. Il paraît que ce défaut d'attrait pour l'étude des sanctuaires n'est pas en Allemagne le fait des seuls théologiens indépendants. M. l'abbé Mommert nous apprend qu'un haut personnage ecclésiastique lui a déclaré tenir pour « parfaitement indifférent au salut des âmes que tel ou tel sanctuaire proposé à la vénération des fidèles soit ou ne soit pas authentique ». Cet ecclésiastique pourrait bien avoir tort et raison ; M. Mommert est cependant bienvenu à établir aussi doctement qu'il le peut la localisation qu'il tient pour authentique au sujet du Prétoire (1). Il connaît et discute les diverses théories : celle du *Mehkêmeh*, celle du Sion, — artificiellement créée au moyen âge et non pas sortie, comme on l'a pensé, de la copie maladroite de certain texte évangélique, — celle enfin de l'Antonia. Aussi bien cette dernière lui paraît non moins controuvée que celle du Sion. Après s'être déblayé le terrain, il propose une théorie qui lui a semblé résulter des données évangéliques, de la tradition et des indices archéologiques. Le Prétoire a dû être situé dans une certaine dépendance de l'Antonia, entre cette citadelle et la ville, dans la région de l'hospice arménien moderne, où la tradition postérieure a fixé le Spasme. Les ruines du sanctuaire byzantin découvertes en ce point doivent être celles de l'antique église dédiée à la Divine Sagesse et Mommert estime que le site réalise toutes les données de la première tradition jusqu'aux Croisades. Il a en tout cas fait justice de la plupart des arguments récemment apportés à l'appui de la thèse de l'Antonia proprement dite. Mis en veine de démonstration, quand il a situé le Prétoire, il trouve une place à la chapelle de la Flagellation, qui se localise aussi, d'après lui, sur le terrain arménien du Spasme. Je ne sais si M. Mommert ne s'attirera

(1) *Das Praetorium des Pilatus....*; 8°, VII-184 pp. et 6 plans; Leipzig, Haberland, 1903.

pas à son tour des objections. N'en ayant pas à lui soumettre pour le fond d'une théorie émise ici il y a quelque six ans (*RB.* 1897, p. 435 s.), sans que M. Mommert paraisse l'avoir soupçonné, je me contenterai d'observer que le docte ouvrage est démesurément grossi par des citations trop copieuses et la juxtaposition inutile de chaque texte en allemand et dans la langue originale. Si les lecteurs à qui on s'adresse sont plus ou moins spécialistes, ils n'ont que faire d'une traduction *in extenso* du latin ou du grec, très superflus par ailleurs si l'on vise surtout le gros public. En revanche, il faut dire que les plans, ceux surtout qui présentent le détail des ruines du Spasme, et les explications afférentes forment un utile complément du volume.

Une intéressante note du R. P. Germer-Durand, dans la *Revue Augustinienne* (12 mai 1903, p. 432 ss.), résume le tracé de la voie romaine de Jérusalem à Ḥesbân, qui rattachait « la Ville Sainte à la Syrie et à l'Égypte, par la grande ligne d'Arabie, construite au temps de Trajan, de Damas à la mer Rouge ». Le point de départ de la voie est fixé à « la porte orientale d'Ælia (arc dit de l'*Ecce Homo*) ». Le tracé est reconstitué à l'aide des nombreux milliaires connus — la plupart retrouvés par le P. Germer-Durand — et des vestiges de l'ancien pavé ou des débris de constructions romaines. Au VIe m. avant d'atteindre Ḥesbân le savant explorateur vient de découvrir à côté des textes précédemment relevés (cf. *RB.* 1895, p. 399 s.; 1896, p. 614 s.) « une formule nouvelle de dédicace aux empereurs Dioclétien et Maximien » : *Imperatoribus* | *Caesaribus* | *fratribus* | *Caio* | *Valerio* | *Diocletiano* | *et Mar(co) Aur(elio)* | *Maximiano*, | *piis, felicibus*, | *invictis* | *aug(ustis)*. | *A Esb(unte)* m(illia) ς. « Le chiffre du mille est inscrit en grec au-dessus de la lettre M. »

Lettre d'Italie (*Suite*). — Après les revues, les livres (1). Citons d'abord l'édition populaire italienne des *Évangiles* et des *Actes des Apôtres* (2), publiée par les soins de la « Pia Società di S. Girolamo ». C'est un élégant petit volume de plus de 500 pages, imprimé par la typographie vaticane et destiné à répandre parmi le peuple la lecture de l'Évangile. Le prix n'est que de 20 centimes, à peine les dépenses de l'impression. La préface, du P. Semeria, parle des rapports entre l'Écriture et la tradition, de l'usage et de l'avantage de la lecture des livres saints. La traduction italienne, d'une élégante simplicité, est due à M. l'abbé J. Clementi. Les notes, sobres mais bien adaptées, judicieuses, et, quand il le faut, loyalement critiques, sont du R. P. Genocchi. Le texte a été distribué selon une division logique et rationnelle; chaque paragraphe a son titre mis en relief; la division en chapitres et versets est passée au second rang. Deux tables très utiles indiquent aux fidèles les évangiles des messes de l'année (du propre des saints et du temps) selon le rite romain et le rite ambrosien. Vient ensuite une table alphabétique (très copieuse) du contenu des évangiles et une concordance. Des gravures (cartes, plans, figures) facilitent l'intelligence du texte. Dans tous les diocèses d'Italie on a fixé des correspondants pour s'occuper de la diffusion du livre. La première édition de 180.000 exemplaires est épuisée. On a dû faire une seconde édition corrigée ou plutôt complétée en divers endroits. A cette occasion on a publié aussi à part, au prix de 5 cent., l'évangile de S. Matthieu. Détail curieux : la nouvelle version des évangiles a été adoptée à Rome comme texte d'explication dans l'église des Protestants Vaudois.

(1) Nous devons encore signaler un article de M. Ceriani, paru dans la *Scuola Cattolica* (oct. 1903, p. 289-296). Avec une critique éclairée, l'auteur y combat l'interprétation donnée par le P. Hummelauer (*Comment. in Deut.*) de Jos. XXIV, 25-26 et de I Rois X, 25.

(2) *Il santo Vangelo di N. S. Gesù Cristo e gli Atti degli Apostoli*, nuova edizione italiana con note, tipografia Vaticana, 1902; II éd., 1903.

Signalons ensuite deux volumes de l'infatigable P. Semeria, qui, avec son confrère le regretté P. Savi et quelques autres peu nombreux, peut à bon droit être considéré comme l'initiateur du réveil des études bibliques en Italie. Un de ces deux livres est de sujet entièrement biblique : *La pensée de S. Paul dans l'épître aux Romains* (1). Ce n'est pas toutefois une simple étude exégétique, un travail d'un caractère purement scientifique. L'auteur, comme il nous en prévient dans la préface, a voulu montrer par un exemple pratique, comment un orateur moderne peut et doit utiliser les documents sacrés de notre foi, quelles fécondes applications en faire à nos temps. Le volume contient onze conférences. Dans la première, sorte d'introduction, il est parlé de *S. Paul* et *de ses lettres*, dans les deux dernières, du *Sacrifice de Jésus*, et de *Jésus Rédempteur*. Les huit autres sont consacrées à l'exégèse des trois premiers chapitres de la célèbre lettre paulinienne. — L'autre ouvrage : *Dogme, Hiérarchie et Culte dans la primitive Église* (2), forme le troisième volume de ses lectures historiques, artistiques, religieuses, sur les origines du Christianisme faites à l'École supérieure de Religion à Gênes, durant l'année 1900. La *RB.* a déjà parlé du premier volume de cette collection (3). Les mêmes qualités se retrouvent dans le troisième : érudition ample, jugements fins, lucidité de synthèse, vues géniales, diction vive et éloquente. On lui a reproché d'avoir trop facilement abandonné certains arguments sinon tout à fait sûrs, du moins fortement probables. Certes sur plusieurs points, on pourra être plus réservé que le P. Semeria, ou d'une opinion différente. Mais, sans aucun doute, ce livre, tel qu'il est, reste un magnifique exemple de saine apologétique. Tout étudiant de *Lieux théologiques* devrait l'avoir entre les mains. Nous n'avons qu'un regret, c'est que l'auteur n'ait pas complètement rempli le programme contenu dans le titre. Par exemple, une parole sur la pénitence eût été très opportune.

Non moins infatigable que le P. Semeria, en fait d'études religieuses, est M. Raph. Mariano. Sa confession religieuse est bien difficile à déterminer : il n'appartient à aucune secte protestante, mais il tient aux principes de la Réforme, et repousse comme une calomnie d'être appelé un catholique, dans le sens usuel du mot. La collection de ses écrits, commencée il y a trois ans à peine, en est déjà au sixième volume (4) ; et, paraît-il, un aussi grand nombre est à venir. Ces études touchent assez fréquemment aux questions bibliques. M. Mariano est certainement un penseur, parfois original. Mais, comme l'a très justement remarqué le P. Genocchi dans la *Rivista bibliografica italiana* (5), sa critique historique laisse beaucoup à désirer ; les belles pensées sont souvent confuses et perdues dans un nuage de paroles ; c'est avec trop de légèreté et trop d'exagération qu'il parle des usages, des ministres et de l'organisme du catholicisme. A ces critiques, nous en ajouterons une autre qui ne nous semble pas moins grave. M. Mariano suppose et affirme trop facilement la mauvaise foi de quiconque ne pense pas comme lui. En voici un exemple : « Des catholiques et des ecclésiastiques de grande valeur, parmi les plus doctes et les plus renommés d'Italie, pour en nommer quelques-uns, le cardinal Capecelatro, le P. Semeria, l'abbé Romolo Murri, systématiquement dans tous leurs

(1) *Il pensiero di S. Paolo nella lettera ai Romani ;* Rome. Pustet, 1903.

(2) *Domma, Gerarchia e culto nella Chiesa primitiva :* Rome, Pustet, 1902.

(3) *Venticinque anni di storia del Cristianesimo :* cf. *RB.* 1900, p. 303-306.

(4) *Scritti varii*, vol. I-VI ; G. Barbera, Florence, 1900-1903. Voici le titre des différents livres : I. *Cristo e Budda e altri Iddii dell' Oriente, studi di Religione comparata.* II. *La conversione del mondo pagano al Cristianesimo.* III. *Giudaismo, Paganesimo, Impero Romano.* IV-V. *Il Cristianesimo nei primi secoli.* VI. *Papa, Clero e Chiesa in Italia, polemiche e dibattiti.*

(5) 1901, p. 197 ; 1902, p. 190.

discours identifient l'Église de Rome, le catholicisme papal avec le christianisme. » Naturellement, selon M. Mariano, ceux-ci ont tort. Cependant ne pensez pas qu'ils puissent croire sincèrement le contraire de ce qu'il croit lui-même. Oh non! ce n'est qu'une simple astuce de ces révérends pour jeter de la poudre aux yeux de leurs supérieurs ecclésiastiques et de leurs lecteurs, pour pouvoir dire ensuite tout ce qu'ils veulent dire, même des vérités à sensation, et les faire accepter plus aisément, pour obtenir aussi « un bon d'*Imprimatur!* d'un reviseur et censeur très saint, mais d'ordinaire très ignorant, auquel tout faire avaler est chose on ne peut plus facile (1) ».

Sa connaissance insuffisante de la théologie catholique l'expose enfin à des bévues caractéristiques. L'exemple suivant en donnera une idée. Il s'agit du célèbre verset de saint Jean sur les trois témoins. M. Mariano écrit sans hésiter : « L'Église de Rome, par DÉFINITION PAPALE (!) du 15 janvier 1897, l'a déclaré authentique : Voyez *Analecta ecclesiastica*, fasc. III, p. 99. A cause d'une pareille DÉFINITION DOGMATIQUE EX CATHEDRA (!), de nombreux cris se sont élevés, etc. (2). »

Autre exemple non moins curieux : l'explication de l'indulgence du Jubilé. « L'indulgence, dit M. Mariano, était plénière. Que le soir du 24 décembre 1899, on eût assisté, dans un silence recueilli, à l'ouverture d'une des Portes saintes des basiliques de Rome, *tous les péchés étaient remis* (!). Peut-on imaginer quelque chose de moralement plus répugnant et de plus immoralement efficace (3)? » Certes non! aussi félicitons la féconde imagination de M. Mariano.

Moins philosophe, mais certainement homme de plus de critique est M. Alex. Chiappelli, professeur à l'université de Naples. Il vient de recueillir en un volume dédié à M. Harnack (4) les diverses études de critique historique et littéraire sur le Christianisme, publiées par lui durant les dix dernières années, spécialement dans la *Nuova Antologia*. Le but de plusieurs d'entre elles est strictement scientifique; d'autres sont plutôt de vulgarisation. Dans la réimpression, l'auteur s'est borné à quelque remaniement de forme ou à quelque complément bibliographique indispensable. Plus d'un lecteur le regrettera avec nous. Dans le but même de l'auteur, qui est de vulgariser, mieux aurait valu compléter ou même réformer les travaux précédents en s'aidant des nombreux travaux critiques plus récents, que l'auteur connaît très bien, et auxquels parfois il fait allusion. M. Chiappelli est un des rares laïques italiens qui s'occupent de la culture religieuse, et sa vaste érudition donne un prix réel à ses livres. Malheureusement le préjugé rationaliste offusque plus d'une fois la lucidité de son intelligence.

Nous ferons la même réserve à propos du livre récent de M. Bald. Labanca, professeur à l'Université de Rome, sur Jésus-Christ et ses récents biographes (5). Prenant pour point de départ les vies écrites par Strauss et Renan, M. Labanca analyse sommairement les publications étrangères et italiennes sur Jésus-Christ, soit celles qui décrivent la vie entière du Christ, soit celles qui traitent de quelque point spécial de la vie ou de la doctrine de Jésus. Il distingue les auteurs en trois catégories : *pieux croyants* (catholiques et protestants), *libres croyants* (catholiques [*sic*] et protestants), *libres penseurs*. Parmi les derniers il range plusieurs littérateurs et romanciers. Chaque chapitre est précédé de *Sources bibliographiques*

(1) Vol. VI, p. 5-6.
(2) *L. c.*, p. XVI (note).
(3) *L. c.*, p. 29.
(4) *Nuove pagine sul cristianesimo antico;* Florence, Successeurs Le Monnier, 1902.
(5) *Gesù Cristo nella letteratura contemporanea straniera e italiana;* Turin, Bocca, 1903.

où se trouvent indiqués les auteurs examinés dans le texte du chapitre; et il est suivi d'*additions bibliographiques*, où sont rappelés en petites notes d'autres auteurs qui ont quelque rapport avec le contenu du chapitre. Les derniers trois chapitres sont consacrés à Jésus-Christ dans les catacombes romaines, au culte de Marie chez les archéologues, les catholiques, les protestants et les libres croyants, et à des considérations finales sur Jésus de Nazareth. Dans ces dernières, l'auteur fait comme la synthèse de ses jugements personnels épars dans le livre. M. Labanca y nie la possibilité d'une biographie scientifique de Jésus à cause de la contradiction et plus encore à cause des lacunes des évangélistes. Il juge d'ailleurs pareille biographie inopportune de nos jours. Les champions scientifiques de la religion chrétienne doivent diriger tous leurs efforts vers la défense de l'éthologie et de l'eschatologie de Jésus-Christ, objet actuel des assauts de l'hypercritique. M. Labanca nie la divinité substantielle de Jésus-Christ pour n'admettre qu'une divinité morale, « compénétrée dans la conscience de Jésus par les extraordinaires perfections divines qu'il effectua en lui-même, et qu'il révéla dans sa mission publique religieuse » (p. 392). Ceci suffit à caractériser la tendance de tout le livre. Ce livre toutefois pourra être utile même aux catholiques comme cadre historique de la littérature contemporaine sur Jésus-Christ. L'auteur ne prétend pas avoir épuisé toute cette littérature, et il y a certainement des omissions regrettables, à côté de citations superflues de travaux de moindre importance. Ainsi les études publiées dans la *Revue biblique* sont pour M. Labanca chose inconnue.

M. l'abbé Fr. Scerbo, professeur à l'Institut des Études supérieures de Florence, nous transporte dans l'Ancien Testament. Son livre sur l'*A. T. et la critique d'aujourd'hui* (1) tend « à combattre certaines tendances de la nouvelle critique biblique, surtout pour ce qui regarde la manière capricieuse de changer la leçon du texte sacré afin de le rendre plus pur ». Il ne se bat pas absolument, il faut l'avouer, contre des moulins à vent. Si d'un côté, en effet, nos descendants riront de bon cœur de tant de nos exégètes étroits hyperconservateurs qui s'acharnent à défendre tout le Pentateuque comme œuvre personnelle de Moïse et qui croient sacrilège tout ce qui est un peu nouveau, ils ne riront pas moins, pensons-nous, du flair subtil de certains critiques. Avec une merveilleuse assurance, ceux-ci savent faire du texte sacré une mosaïque polychrome et assigner patrie et auteur à chaque fragment. Toujours guidés par ce même flair délicat, ils sont habiles à trouver à chaque pas des incohérences, des non-sens et partant des interpolations, des corruptions, voire même des lacunes, qu'ils écartent, corrigent, remplissent sans hésitation aucune. L'intention de M. Scerbo est donc louable, d'autant plus qu'il déclare ne pas vouloir combattre les principes de la critique moderne littéraire et textuelle, mais bien les abus de ces principes. Et examinant plusieurs exemples pris dans Reuss, Gunkel, Haupt, Duhm, Cheyne, l'auteur ne manque pas de nous présenter çà et là des observations fines et judicieuses qui méritent au moins d'être prises en considération. Toute réaction, il est vrai, tombe souvent dans l'excès contraire. C'est aussi le danger que n'a pas su éviter M. Scerbo. Il a une antipathie par trop prononcée pour les conjectures de la critique, et compte presque pour rien les versions anciennes et spécialement les LXX pour la correction du texte massorétique. Ce dernier texte semble être tout pour lui; cette estime est basée sur la fausse supposition que le texte hébreu fut gardé avec le même soin jaloux dans les temps antiques qu'après l'époque de la Massore. Il méprise presque complètement les travaux récents sur la métrique

(1) *Il Vecchio Testamento e la critica odierna*; Florence, Ariani, 1902.

biblique; enfin il a une opinion fort pessimiste, même injuste, sur le résultat total de tout le travail critique de notre temps.

M. l'abbé G. Mercati, nom bien connu de nos lecteurs, a publié un premier fascicule de *Varia sacra* (1). Outre quelques nouveaux suppléments ajoutés aux écrits des Pères Cappadociens et de S. Cyrille d'Alexandrie, on y trouve, publiés pour la première fois, précédés de savantes préfaces, trois fragments d'un anonyme chiliaste relatifs au chap. XXIV de S. Matthieu, et deux petits traités : *De Tribus Mensuris* et *De Petro Apostolo,* contenus dans le célèbre manuscrit ambrosien qui nous a conservé le canon biblique de Muratori. L'auteur anonyme des trois fragments est un millénariste modéré, éloigné du millénarisme sensuel d'autres auteurs. Il est difficilement postérieur au IVe siècle. On ne peut attribuer avec entière certitude au même auteur les deux petits traités *De tribus mensuris* (Matth. XIII, 33; Luc XIII, 21) et *De Petro Apostolo* (Matth. XXVI). Toutefois cela paraît fort probable. Qui était ce commentateur anonyme? M. Mercati avait d'abord pensé à Victorin de Pettau, qui a été un adepte du millénarisme, et que l'on sait avoir fait un commentaire sur saint Matthieu; Victorin est même l'unique millénariste occidental connu qui ait commenté le premier évangile. Cependant M. C. H. Turner, dans une lettre adressée à M. Mercati (21 sept. 1902), a exprimé l'opinion que ces fragments pouvaient provenir du commentaire perdu d'Hippolyte sur saint Matthieu, commentaire qui aurait été probablement traduit et remanié par Victorin de Pettau. Cette opinion de M. Turner semble plaire à M. Mercati. Celui-ci, tout en laissant à M. Turner le soin de faire la démonstration de cette thèse, note déjà çà et là de grandes ressemblances de notre auteur anonyme avec les écrits d'Hippolyte.

Les articles du P. Cerceto sur les *Trois classes de docteurs,* dont nous avons déjà parlé, se sont succédé sans interruption dans la *Scuola cattolica;* ils se trouvent maintenant réunis dans un beau volume sous le titre : *Trois classes de docteurs, questions relatives aux auteurs et aux dates des Psaumes, des Proverbes et du Pentateuque* (2). Les lecteurs qui voudront quelque peu se divertir, tout en admirant le zèle sincère de l'auteur, ne manqueront pas de se procurer un tel livre.

Nous devrions encore parler d'un livre récent du P. Bonaccorsi sur la Noël (3), livre qui voudrait être le premier d'une série de monographies exégético-historiques sur les principales fêtes du cycle liturgique, et qui a reçu de la presse et des revues scientifiques l'accueil le plus favorable. Mais l'ouvrage ayant paru en même temps en italien et en français, la *Revue biblique* s'en est déjà occupée dans le fascicule d'avril 1903, parmi les travaux français.

Lettre de Belgique. — La bénédiction de Jacob est certes l'une des parties les plus difficiles à interpréter de l'Ancien Testament. Plusieurs savants exégètes ont déjà tenté d'éclaircir cet endroit de la Bible, mais leurs efforts et leurs recherches mêmes prouvent que le mot final n'a pas encore été dit.

D'après Fl. De Moor (4), la bénédiction de Jacob nous serait parvenue telle qu'elle

(1) G. MERCATI, *Varia sacra*, fascicolo I (*Studi e Testi*, 11); Roma, Tipografia vaticana. 1903, 90 pp.

(2) P. GIOV. GIAC. CERESETO, consultore della commissione pontificia per gli studi biblici, *Tre classi di Dottori, questioni circe gli autori e la data dei Salmi, dei Proverbi, e del Pentateuco;* Monza, Tipogr. Artigianelli Orfani, 1903.

(3) *Il Natale : appunti d'esegesi e di storia;* Rome, Desclée-Lefebvre C., 1903, 166 pp.

(4) *La Bénédiction prophétique de Jacob;* in-8°, 125 pp.; Schepens, Bruxelles, 1902.

fut proférée par le patriarche ; seulement, il n'en aurait pas énoncé seul toutes les parties ; mais l'Ange de Jahweh l'aurait assisté et aurait eu sa part dans le discours. Comme preuves de cette hypothèse, le savant auteur allègue des exemples d'apparition de Jahweh dans l'Ancien Testament, ce qu'il estime déjà une présomption en faveur de sa thèse. Ensuite, il prouve la présence de l'Ange de Jahweh et son intervention dans la scène de la bénédiction de Jacob consignée au chapitre XLVIII de la Genèse. Il tâche ensuite d'étayer son opinion par des arguments empruntés au chapitre même dans lequel la première bénédiction est rapportée.

Ainsi, rien d'étonnant, d'après lui, à ce que Joseph retire ses deux fils avant que Jacob les ait bénis, et qu'il fasse ensuite un acte d'adoration proprement dite : c'est l'apparition de l'Ange de Jahweh qui cause le double acte de Joseph. A la vue de l'Ange de Jahweh, Joseph retire ses fils de l'étreinte du patriarche mourant pour laisser le champ libre à l'envoyé de Dieu ; et après avoir fait un acte d'adoration, il les reconduit près de Jacob, sans doute à l'invitation de l'Ange.

La part accordée à Joseph en plus qu'à ses frères ne fut pas enlevée aux Amorrhéens par Jacob avec son glaive et son arc, mais c'est l'Ange de Jahweh qui parle ici et qui atteste le fait dans le passage de Josué XXIV, 12[b]. La présence de l'Ange de Jahweh à la bénédiction rapportée au chapitre XLVIII et son concours prêté à la prolation de la bénédiction, sont en faveur de sa présence et de son concours à la bénédiction du chapitre XLIX.

De plus, on s'imagine malaisément un vieillard moribond prononçant un discours aussi soigné et d'une pareille étendue. Cette bénédiction aurait été proférée « partie par l'Ange de Jahweh, partie par le patriarche, sous l'inspiration et la direction de cette hypostase divine ». C'est en s'appuyant sur cette hypothèse que l'auteur interprète ensuite la bénédiction rapportée au chapitre XLIX de la Genèse.

Ces arguments sont-ils concluants ? Nous en doutons. Comment l'auteur qui a consigné cette bénédiction n'eût-il pas fait mention de l'Ange de Jahweh ? La difficulté, pour le patriarche mourant, de prononcer toute la bénédiction ne serait-elle pas plutôt une preuve que cette bénédiction ou cette prophétie, comme on l'appelle encore, n'a pas été composée telle qu'elle fut proférée, si tant est qu'elle fut dite par Jacob ?

Le R. P. De San, plus connu par ses traités de philosophie et de dogmatique que par des ouvrages d'exégèse, vient de publier son traité : *De divina Traditione et Scriptura* (1).

Avec la clarté qu'on lui connaît, l'auteur expose, au sujet de la Tradition, l'état précis de la controverse que cette question soulève entre catholiques et protestants. Le magistère infaillible de l'Église est le principal organe de la conservation de la doctrine révélée. Il y a, dans l'Église, une tradition orale distincte de la tradition transmise par l'Écriture sainte. L'auteur traite ensuite de l'autorité des Pères et des Écoles qui constituent des organes secondaires.

La deuxième partie de l'ouvrage est celle qui nous intéresse spécialement. Après avoir prouvé le fait de l'Inspiration des Livres saints, le R. P., p. 225, expose la nature de l'inspiration par la formule : *Dieu est l'auteur des Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.* « Solutio hujus quaestionis petenda est ex analysi hujus formulae dogmaticae : Deus est auctor librorum veteris ac novi testamenti ; uti per se

(1) *Tractatus de Divina Traditione et Scriptura*, auctore L. De San S. J. ; 8° de 508 pp. ; Beyaert, Bruges, 1903.

est manifestum. — Ecclesia, declarando in concilio vaticano se non alia de causa libros veteris et novi testamenti accipere pro sacris et canonicis nisi quia hi libri Deum habent auctorem, haud obscure significavit hoc quod est *Deum habere auctorem esse de essentia Scripturae divinae* » (p. 238). Cette assertion ne nous paraît pas aussi évidente qu'au R. P. En effet, le Concile du Vatican dit : « Ecclesia pro sacris et canonicis habet..... propterea *quod Spiritu Sancto inspirante conscripti*, Deum habent auctorem. » D'après cette déclaration, « Dieu est l'auteur » se trouve être la conséquence de l'inspiration. Celle-ci devrait donc être plutôt étudiée en elle-même; le R. P. Lagrange l'a déjà observé contre le cardinal Franzelin, dans un article de la *RB.* de 1896.

Quant à l'étendue de l'inspiration biblique, notre savant auteur rejette toute proposition qui tendrait à restreindre cette étendue, de quelque façon que ce soit; il prouve que l'inspiration s'étend à toutes les sentences de la Bible, quelle que soit la matière en question.

A propos du Canon de l'Écriture sainte, le R. P. prouve très bien que la tradition ecclésiastique, en général, a toujours reconnu tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament comme des livres sacrés et canoniques; et cela malgré quelques Pères qui, théoriquement, ont rejeté certains livres dits deutérocanoniques. Nous avons eu le plaisir de voir notre opinion confirmée (1) par l'auteur disant (p. 373) que saint Jérôme n'a jamais admis les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament comme appartenant au Canon; qu'il les classait même parmi les livres apocryphes et leur déniait toute autorité divine. A cette occasion, le R. P. réfute le cardinal Franzelin, lequel pense que saint Jérôme rejeta les livres deutérocanoniques par rapport au canon juif et non pas au canon chrétien. L'exégète démontre également que le saint Docteur ne donne pas l'opinion des autres, mais son opinion personnelle. Cependant, il observe que Jérôme, tout en excluant les livres deutérocanoniques du canon, les cite dans ses ouvrages sans les distinguer des livres protocanoniques, prouvant ainsi, malgré lui, en faveur de la canonicité de ces livres (p. 434.)

Nous ferons observer, néanmoins, que le Solitaire de Bethléem ne cite pas, de loin, aussi souvent les livres deutérocanoniques que les protocanoniques. Il passe, quelquefois, les premiers à dessein, comme par exemple dans le premier livre du dialogue contre les Pélagiens, où le polémiste allègue tous les livres protocanoniques et omet les deutérocanoniques, bien que ceux-ci lui eussent été fort utiles.

Pour ce qui concerne les livres du Nouveau Testament, saint Jérôme les a tous admis.

Écrit avec clarté et beaucoup de méthode, l'ouvrage du R. P. De San sera lu avec profit par tous ceux qui désirent avoir des idées nettes sur les matières traitées. L'auteur connaît à fond les écrits des Pères, mais il est regrettable qu'il ne se soit pas également livré à l'étude des savants exégètes contemporains. Plusieurs déploreront avec nous cette lacune, dans un traité d'ailleurs excellent.

Le Dr Ceulemans, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Malines, vient de publier son Commentaire sur les Actes des Apôtres (2).

L'auteur ayant voulu, dans cet ouvrage, offrir aux séminaristes et aux prêtres destinés au ministère, un manuel de doctrine succincte mais solide, et non un commentaire critique, s'est abstenu de l'appareil scientifique dont les données lui sont fa-

(1) *Études sur saint Jérôme*, p. 196 ss.

(2) *Commentarius in Actus Apostolorum*, auctore F. C. Ceulemans; 8° de 320 pp.; Dessain, Malines, 1903.

milières. Ce livre n'est donc pas enrichi d'une bibliographie copieuse, ni de citations abondantes des derniers travaux de la critique; il ne traite pas au long la question d'authenticité et ne s'occupe pas de la critique textuelle.

Se bornant au but qu'il veut atteindre, le Dr Ceulemans prouve très brièvement, dans l'introduction, l'authenticité des Actes, leur destination et le but de l'auteur sacré. Il expose la division des Actes et la matière traitée; le lieu et l'époque où ce livre a été composé; il discute le titre, la conservation du texte et donne une liste chronologique des Actes.

Puis, dans le corps de l'ouvrage, il interprète verset par verset l'œuvre de saint Luc, et cela d'une manière concise, mais fort claire. Enfin, dans un appendice, il traite de la dénomination des différents supérieurs ecclésiastiques dans l'Écriture sainte et les documents anciens. Ce point est exposé avec concision également (1).

En somme, l'auteur a parfaitement atteint le but qu'il s'est proposé, et son Commentaire sur les Actes aura le même succès que ses précédents ouvrages.

La brochure de M. le chanoine Van Ongeval, professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de Gand (2), est un véritable service rendu aux fidèles et même aux prêtres qui n'ont pas le loisir de s'occuper d'études bibliques. Le lecteur y trouve, dans un langage clair et concis, le sens exact de 70 textes de la Bible, souvent interprétés d'une manière erronée.

L'auteur a été obligé, en moins de deux ans, de donner une seconde édition de son ouvrage, preuve évidente de l'utilité qu'on lui reconnaît. Souhaitons que l'exemple du chanoine Van Ongeval soit imité en d'autres pays, car personne n'ignore combien la Bible est inconnue de la généralité des fidèles et même, hélas! de certains membres du clergé.

M. le professeur P. Ladeuze vient d'écrire un article sur l'origine du *Magnificat* et sur son attribution dans le troisième évangile à Marie ou à Élisabeth (3).

L'auteur fait l'historique de la controverse sur l'origine du *Magnificat*. En France, cette discussion vise spécialement la critique textuelle et le point de vue exégétique : on recherche quelle est la leçon authentique de la formule d'introduction au *Magnificat*, et s'il faut l'entendre comme étant le cantique de Marie ou celui d'Élisabeth. En Allemagne, c'est la composition littéraire de l'histoire de l'Enfance, dans saint Luc, qui est l'objet de la controverse. Le Dr Ladeuze remarque que les exégètes catholiques de France et d'Allemagne ont prouvé l'authenticité de la version attribuant le *Magnificat* à la très Sainte Vierge, mais qu'ils n'en ont pas résolu la dernière origine littéraire. Il prouve que l'argument externe (la tradition du texte) est tout en faveur de l'authenticité de la leçon : « Et Marie dit », et non : « elle dit », et moins encore : « Élisabeth dit ».

L'auteur démontre ensuite par un examen consciencieux du Cantique lui-même, du récit de la Visitation et de tout le contexte, que le rédacteur du IIIe Évangile a pu placer ce chant dans la bouche de la Vierge-Mère. Il répond aux arguments qu'on oppose à cette leçon, arguments tirés surtout des sources littéraires, et passe ces objections au crible de l'examen, donnant à cette occasion son opinion personnelle sur la première origine du *Magnificat*. La différence entre cette origine primitive et le texte prouverait que l'auteur de l'histoire de l'Enfance a intercalé le Cantique dans son récit. Ce chant ne serait pas cantique préchrétien d'origine juive ; il célèbre la

(1) S'il nous est permis d'exprimer un désir, nous aurions aimé que le Dr Ceulemans eût mieux indiqué les renvois.

(2) *Over Schriftuuraanhaling ;* 8° de 71 pp.; Siffer, Gand, 1903.

(3) *Rev. d'Hist. Ecclés*, 1903, p. 623-644.

venue du Messie et exalte la puissance du Très-Haut qui s'est exercée en faveur d'une humble fille de Juda. Cette femme bénie n'est autre que la Mère du Christ.

Le cantique de Marie aurait été soigneusement conservé dans la communauté des premiers chrétiens et serait parvenu à saint Luc avec le document où cette Église avait consigné les récits de la Vierge sur la nativité et l'enfance de son divin Fils. Le savant professeur conclut : « Ainsi la piété chrétienne est de tout point autorisée à répéter encore le *Magnificat* comme l'hymne de la Mère de Dieu. »

Étant encore sous la bonne impression de l'article du savant professeur M. Van Hoonacker : *Une question touchant la composition du livre de Job* (1), les lecteurs de la *Revue biblique* me dispenseront d'en parler dans notre bulletin.

D. Léon Sanders, O. S. B.

Conférences bibliques et archéologiques du couvent de Saint-Étienne de Jérusalem, 1903-1904, le mercredi à trois heures et demie du soir. — 2 décembre : *La « Peregrinatio » est-elle de sainte Sylvie ou de l'Espagnole Éthérie?* par le T. R. P. Séjourné, prieur des Frères Prêcheurs. — 9 et 16 décembre : *La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le Judaïsme*, par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs. — 23 décembre et 13 janvier : *Les enceintes successives de Jérusalem pendant l'ère chrétienne*, par le R. P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption. — 20 janvier : *Les amis de Job*, par le R. P. Jaussen, des Frères Prêcheurs. — 27 janvier : *Le pays d'Édom*, par le R. P. Savignac, des Frères Prêcheurs. — 17 février : *Sainte Marie Latine et Sainte Marie la Grande*, par le T. R. P. Gariador, prieur des Bénédictins. — 24 février : *Le « Magnificat »*, par le R. P. Perret, des Frères Prêcheurs. — 2 mars : *Saint Louis en Palestine*, par le T. R. P. Corner, supérieur des Pères de N.-D. de Sion. — 9 mars : *Quelques détails sur les mœurs et usages des tribus arabes à l'est du Jourdain*, par M. l'abbé Dissard, prêtre du Patriarcat. — 16 mars : *En Mésopotamie*, par le R. P. Allo, des Frères Prêcheurs. — Les conférences sont publiques.

(1) *RB.* 1903, p. 161-189.

Le Gérant : V. Lecoffre.

ERRATA DU TOME XII (1903) (1).

P. 28, note 4 *lis.* Ex. XXII, 22 *au lieu de* Ex. XX, 22.
P. 44, ligne 9 par en haut *lis.* Lev. XXIV, 19 *au lieu de* Lev. XXII, 19.
P. 50, l. 6 par en bas *lis.* Is. III, 16 *au lieu de* Is. IV, 16.
P. 103, l. 9 p. e. h. *lis.* compteras *au lieu de* couperas.
P. 114, l. 10 p. e. h. *lis.* معان *au lieu de* وهان.
P. 214, n. 3, l. 1 *lis.* Ex. XXXIII, 1 *au lieu de* Ex. XXXII, 1.
P. 217, n. 4 *lis.* I Sam. *au lieu de* II Sam.
P. 218, l. 1 p. e. b. *lis.* II Sam. XXIV, 16 *au lieu de* II Sam. XXIII, 16.
P. 219, l. 3 p. e. h. *lis.* Ex. *au lieu de* Gen. — n. 3 *lis.* XVI, 7 *au lieu de* XVI, 17.
P. 249, l. 1 p. e. h. *lis.* Ḍaḥiyeh *au lieu de* Daḥiyeh.
P. 307, l. 6 p. e. h. *lis.* II, 19 *au lieu de* XII, 19.
P. 310, n. 1, l. 7 *lis.* Col. I, 13 *au lieu de* Col. V, 13.
P. 362, n. 4, l. 3 *lis.* lieux *au lieu de* dieux.
P. 368, n. 2, l. 7 *lis.* Jo. 1 15 *au lieu de* Jo. 1 16 *et* שד *au lieu de* שר.
P. 374, l. 10 p. e. h. *lis.* הוה *au lieu de* יהה.
P. 375, n. 3 *lis.* יצהר *au lieu de* יצהיר.
P. 376, l. 4 p. e. h. *lis.* Iahvé *au lieu de* Iamé. — l. 17, supprimer la référence (3).
P. 377, n. 2 *lis.* Abdi-hiba *au lieu de* Abdi-hida.
P. 384, n. 7 *lis.* אלך *au lieu de* אל.
P. 415, l. 1 p. e. b. intervertir l'ordre des deux mots en phénicien.
P. 418, n. 1 *lis.* Altor. *au lieu de* Alter.
P. 425, l. 6 p. e. b. remplaeer X par +.
P. 427, l. 8 p. e. h. *lis.* mois *au lieu de* mosi, — l. 8 p. e. b. supprimer le sigle ς.
P. 428, l. 2 p. e. h. *lis.* COΛΛΕΟ (ς), — l. 4 *lis.* I·NΔς·I·A.
P. 429, l. 6 et 7 p. e. b. retourner la lettre S.
P. 457, l. 6 p. e. b. *lis.* Qoubeïbeh *au lieu de* Qoubaïbeh.
P. 459, n. 2, l. 1 p. e. b. *lis.* da Ginseppe *au lieu de* de Guiseppe, — l. 7, veniva *au lieu de* univa.
P. 488, l. 19 p. e. b. *lis.* Vervässerung *au lieu de* Vervösserung.
P. 492, l. 5 p. e. h. *lis.* Die Regionen *au lieu de* Die Regionem.
P. 493, l. 26 p. e. h. rétablir un ا au commencement du mot, — l. 13 p. e. b. *lis.* مطرنيات *au lieu de* مصونيات.
P. 494, l. 8 p. e. b. *lis.* Mittheilungen *au lieu de* Mitheilungen.
P. 496, l. 15 p. e. h. *lis.* Ḍât-Râs *au lieu de* Dut-Ras, — l. 19, Rentis *au lieu de* Prentis.
P. 620, l. 2 p. e. h. *lis.* Gen. XXI *au lieu de* Gen. XXII.

(1) Ces errata ne s'appliquent qu'à ce qui est écrit à Jérusalem, où la correction répétée des épreuves est souvent impossible.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI
PII
DIVINA PROVIDENTIA
PAPAE X

LITTERAE APOSTOLICAE

DE ACADEMICIS
IN SACRA SCRIPTURA GRADIBUS
A *COMMISSIONE* BIBLICA CONFERENDIS

PIVS PP X

AD PERPETVAM REI MEMORIAM

Scripturae sanctae magis magisque in Clero promovere studium, conscientia Nos Apostolici officii in primis admonet hoc tempore, quum eum maxime divinae revelationis fideique fontem videmus ab intemperantia humanae rationis passim in discrimen adduci. Id ipsum quum intelligeret Noster fel. rec. decessor Leo XIII, non satis habuit dedisse anno MDCCCXCIII proprias de re biblica Encyclicas litteras *Providentissimus Deus;* nam paucis ante exitum mensibus, editis Apostolicis litteris *Vigilantiae,* peculiare instituit ex aliquot S. R. E. Cardinalibus pluribusque aliis doctis viris urbanum Consilium, quod, praelucente doctrina et traditione Ecclesiae, etiam progredientis eruditionis praesidia conferret ad legitimam exegesim biblicam, et simul catholicis praesto esset, tum ad adiuvanda ac dirigenda eorum in hoc genere studia, tum ad controversias, si quae inter ipsos extitissent, dirimendas.

Nos quidem, ut par est, praeclarum istud pontificalis providentiae monumentum a Decessore relictum, Nostris quoque curis et auctoritate complectimur. Quin etiam iam nunc, eiusdem Consilii seu *Commissionis* navitate confisi, ipsius operam in negotio, quod magni censemus esse momenti ad Scripturarum provehendum cultum, adhibere constituimus. Siquidem hoc volumus, certam suppeditare rationem,

unde bona paretur copia magistrorum, qui gravitate et sinceritate doctrinae commendati, in scholis catholicis divinos interpretentur Libros. Huius rei gratiâ percommodum profecto esset, quod etiam in votis Leonis fuisse novimus, proprium quoddam in Urbe Roma condere Athenaeum, altioribus magisteriis omnique instrumento eruditionis biblicae ornatum, quo delecti undique adolescentes convenirent, scientia divinorum eloquiorum singulares evasuri. At quoniam eius perficiendae rei deest in praesens Nobis, non secus ac Decessori, facultas, quae quidem fore ut aliquando ex catholicorum liberalitate suppetat, spem bonam certamque habemus, interea quantum ratio temporum sinit, id, harum tenore litterarum, exsequi et efficere decrevimus.

Itaque, quod bonum salutareque sit, reique catholicae bene vertat, Apostolica auctoritate Nostra, Academicos Prolytae et Doctoris in Sacrae Scripturae disciplina gradus instituimus, a *Commissione* Biblica conferendos ad eas leges, quae infra scriptae sunt.

I. Nemo ad Academicos in Sacra Scriptura gradus assumatur, qui non sit ex alterutro ordine Cleri sacerdos; ac praeterea nisi Doctoratus in Sacra Theologia lauream, eamque in aliqua studiorum Universitate aut Athenaeo a Sede Apostolica adprobato, sit adeptus.

II. Candidati ad gradum vel prolytae vel doctoris in Sacra Scriptura, periculum doctrinae tum verbo tum scripto subeant : quibus autem de rebus in periculum faciendum fuerit, *Commissio* Biblica praestituet.

III. *Commissionis* erit explorandae candidatorum scientiae dare iudices : qui minimum quinque sint, iique ex consultorum numero. Liceat tamen *Commissioni* id iudicium, pro prolytatu tantummodo, aliis idoneis viris aliquando delegare.

IV. Qui prolytatum in Sacra Scriptura petet, admitti ad periculum faciendum, statim ab accepta sacrae Theologiae laurea, poterit : qui vero doctoratum, admitti non poterit, nisi elapso post habitum prolytatum anno.

V. De doctrina examinanda candidati ad lauream in Sacra Scriptura, hoc nominatim cautum sit, ut candidatus certam thesim, quam ipse delegerit et *Commissio* Biblica probaverit, scribendo explicet, eamque postea in legitimo conventu Romae habendo recitatam ab impugnationibus censorum defendat.

Haec volumus, edicimus et statuimus, contrariis quibusvis non obstantibus. — Restat, ut Venerabiles Fratres Episcopi ceterique sacrorum Antistites in suae quisque dioecesis utilitatem ex hisce statutis Nostris eum fructum quaerant, quem inde Nobis uberem pollicemur.

Ideo, quos in suo Clero viderint singularibus Bibliorum studiis natos aptosque, ad promerenda etiam huius disciplinae insignia hortentur et adiuvent : insignitos porro habeant potiores, quibus in sacro Seminario Scripturarum magisterium committant.

Datum Romae apud S. Petrum sub anulo Piscatoris die XXIII Februarii, festo S. Petri Damiani, an. MDCCCCIV, Pontificatus Nostri anno primo.

A. CARD. MACCHI.

COMMISSIO PONTIFICIA « DE RE BIBLICA »

RATIO PERICLITANDAE DOCTRINAE

CANDIDATORUM AD ACADEMICOS GRADUS

IN SACRA SCRIPTURA

CUICUMQUE AD ACADEMICOS IN SACRA SCRIPTURA GRADUS, SECUNDUM EA QUAE APOSTOLICIS LITTERIS *SCRIPTURAE SANCTAE* CONSTITUTA SUNT, LICET CERTUMQUE EST CONTENDERE, DISCIPLINARUM CAPITA DEFINIUNTUR, IN QUIBUS APUD COMMISSIONEM BIBLICAM LEGITIMA DOCTRINAE SUAE EXPERIMENTA DABIT.

I

AD PROLYTATUM

IN EXPERIMENTO QUOD SCRIPTO FIT

Exegesis (i. e. expositio doctrinalis, critica et philologica) *quattuor Evangeliorum et Actuum Apostolorum.* Pericope ex his, a iudicibus eligenda, exponetur nullo praeter textus et concordantias adhibito libro; de qua verbis quoque periculum fiet.

IN EXPERIMENTO VERBALI

I. — *Graece quattuor Evangelia et Actus Apostolorum.*

II. — *Hebraice quattuor libri Regum.*

III. — *Historia Hebraeorum a Samuele usque ad captivitatem Babylonicam; itemque historia evangelica et apostolica usque ad captivitatem Sancti Pauli Romanam.*

IV. — *Introductio specialis in singulos libros utriusque Testamenti.*

V. — *Introductionis generalis quaestiones selectae,* nimirum :

1. De Bibliorum Sacrorum inspiratione.
2. De sensu litterali et de sensu typico.
3. De legibus Hermeneuticae.

4. De antiquis Hebraeorum Synagogis.
5. De variis Iudaeorum sectis circa tempora Christi.
6. De gentibus Palaestinam tempore Christi incolentibus.

7. Geographia Palaestinae temporibus Regum.
8. Palaestinae divisio et Hierusalem topographia tempore Christi.
9. Itinera Sancti Pauli.

10. Inscriptiones Palaestinenses antiquissimae.
11. De kalendario et praecipuis ritibus sacris Hebraeorum.
12. De ponderibus, mensuris et nummis in Sancta Scriptura memoratis.

II

AD LAUREAM

DE SCRIPTO

Amplior quaedam dissertatio circa thesim aliquam graviorem ab ipso candidato de Commissionis assensu eligendam.

CORAM

I. — *Dissertationis a Censoribus impugnandae defensio.*

II. — *Exegesis unius ex sequentibus Novi Testamenti partibus a candidato deligendae eiusque pro arbitrio iudicum exponendae :*

1. Epistolae ad Romanos.
2. Epistolarum I et II ad Corinthios.
3. Epistolarum ad Thessalonicenses I et II et ad Galatas.
4. Epistolarum captivitatis et pastoralium.
5. Epistolae ad Hebraeos.
6. Epistolarum Catholicarum.
7. Apocalypsis.

III. — *Exegesis ut supra alicuius ex infrascriptis Veteris Testamenti partibus :*

1. Genesis.
2. Exodi, Levitici et Numerorum.
3. Deuteronomii.
4. Iosue.
5. Iudicum et Ruth.
6. Librorum Paralipomenon, Esdrae et Nehemiae.
7. Iob.
8. Psalmorum.
9. Proverbiorum.
10. Ecclesiastae et Sapientiae.
11. Cantici Canticorum et Ecclesiastici.
12. Esther, Tobiae et Iudith.
13. Isaiae.
14. Ieremiae cum Lamentationibus et Baruch.
15. Ezechielis.
16. Danielis cum libris Machabaeorum.
17. Prophetarum minorum.

IV. —

1. De Scholis exegeticis Alexandrina et Antiochena, ac de exegesi celebriorum Patrum Graecorum saecc. IV et V.

2. De operibus exegeticis S. Hieronymi caeterorumque Patrum Latinorum saec. IV et V.

3. De origine et auctoritate textus Massoretici.

4. De versione Septuagintavirali et de aliis versionibus Vulgata antiquioribus, in crisi textuum adhibendis.

5. Vulgatae historia usque ad initium saec. VII, deque eiusdem authenticitate a Concilio Tridentino declarata.

V. — *Peritia praeterea probanda erit in aliqua alia ex linguis praeter Hebraicam et Chaldaicam orientalibus, quarum usus in disciplinis biblicis maior est.*

N. B. — De forma et cautionibus, quae in experimentis extra Urbem, si quando permittantur, servari debeant, item de variis conditionibus aliisque rebus quae sive ad prolytatus sive ad laureae adeptionem requiruntur, singulare conficietur breviculum, quod solis

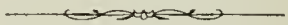
candidatis et iudicibus delegandis, quotiescumque opus fuerit, tradetur.

Epistolae mittantur ad Revm̃um D. F. Vigouroux, Romam, Quattro Fontane 113, aut ad Revm̃um P. David Fleming, O. M., Romam, Via Merulana 124, Commissionis Biblicae Consultores ab actis (1).

Fr. David Fleming, O. M.

Consultor ab actis.

(1) Les inscriptions pour l'examen de licence seront reçues cette année par les secrétaires de la Commission jusqu'au 31 juillet inclusivement.



L'ÉVANGILE DES XII APÔTRES

RÉCEMMENT DÉCOUVERT

Depuis dix-huit cents ans, les passions les plus violentes et les plus tendres que le cœur de l'humanité ait ressenties ont été excitées par un seul livre : et ce seul livre préoccupe encore tous les esprits de notre siècle si tourmenté. Tout ce qui touche donc à l'Évangile ou à l'histoire évangélique offre le plus grand intérêt, et cela tant pour les chrétiens que pour leurs ennemis eux-mêmes, pour ceux auxquels maintenant on élève des statues et qu'on fait reposer dans le Panthéon. C'est donc une bonne fortune que d'avoir du nouveau à dire dans cet ordre d'idées. Certes, un cinquième évangile, assez considérable, est une découverte plus belle que celle du chef-d'œuvre d'Hypéride (1). Que le lecteur me permette donc de l'ennuyer un instant par des détails un peu abstraits, mais nécessaires (2).

I

Origène, dans son Commentaire sur saint Luc, s'exprime ainsi :

« De même qu'autrefois dans le peuple juif beaucoup prophétisaient et quelques-uns étaient de faux prophètes, de même maintenant, dans le Nouveau Testament, beaucoup se sont efforcés d'écrire des Évangiles, mais tous n'ont pas été reçus : et afin que vous sachiez bien que ce n'est pas seulement quatre évangiles, mais plusieurs, qui furent écrits, et que de ce nombre ceux-là que nous avons furent choisis et livrés aux Églises, le prologue de saint Luc nous le fait connaître en ces termes : « Comme beaucoup se sont efforcés de disposer (*ordinare*) la narration », etc., les mots « se sont efforcés » renferment une accusation cachée contre ceux qui, sans la grâce du Saint-Esprit, ont entrepris d'écrire des Évangiles. Matthieu, Marc, Jean et Luc ne se sont pas efforcés d'écrire ; c'est pleins du Saint-Esprit qu'ils ont écrit les Évangiles.

(1) Le discours d'Hypéride contre Athénogène que j'ai eu le bonheur de découvrir, de rétablir et de publier en le commentant juridiquement.

(2) Pour les détails relatifs aux manuscrits, à leur découverte, etc., je me bornerai à renvoyer à la publication des textes coptes que je fais en ce moment dans la Patrologie orientale de Mgr Graffin.

« ... L'Église a quatre Évangiles, les sectes plusieurs, parmi lesquels un a été écrit « selon les Égyptiens », un autre « d'après les XII apôtres ». Basilide lui-même a osé *écrire* un évangile qu'il a signé de son nom.

« Beaucoup se sont efforcés d'écrire (*scribere*), disons-nous; beaucoup aussi se sont efforcés de disposer (*ordinare*). Il y a seulement quatre Évangiles approuvés, par lesquels, sous la personne (*sub persona*, c'est-à-dire par la personne même) de Notre-Seigneur et Sauveur, les dogmes sont enseignés. Mais je connais un certain évangile selon saint Thomas, un selon Matthias, et bien d'autres; je dis cela pour ne pas paraître rien ignorer, à cause de ceux qui prétendent savoir; mais parmi tous ceux-là, nous n'approuvons rien que ceux que l'Église approuve comme devant être reçus, à savoir : les quatre Évangiles. »

Le savant Origène semble faire une double distinction entre, d'une part, les Évangiles écrits avant saint Luc, mais sans l'inspiration du Saint-Esprit, tels que l'Évangile selon les Égyptiens et l'Évangile des XII apôtres, et, d'une autre part, les autres évangiles apocryphes, tels que les Évangiles de l'enfance de Thomas, de Matthias, etc. (ailleurs et à deux reprises il mentionne encore le proto-évangile de saint Jacques), dans lesquels on a, non plus osé écrire, sans inspiration, un récit des prédications et de la vie publique du Sauveur, mais bien disposer un récit plus ou moins fantaisiste d'événements surajoutés.

Si l'on en croit donc cet illustre Père, les deux Évangiles les plus proches des événements après les deux, ou plutôt les trois premiers évangiles canoniques (car il place Jean avant Luc), seraient ce célèbre évangile selon les Égyptiens dont nous ne possédons que très peu de fragments, et l'Évangile des XII apôtres, qui nous paraît, à n'en pas douter, être celui dont nous avons retrouvé des chapitres assez considérables dans divers manuscrits coptes.

Quant à l'Évangile selon les Hébreux ou des Nazaréens, appartenant à la même période, on le confondait assez facilement avec celui de saint Matthieu, dont il ne différait que par quelques variantes et additions, d'autant plus que, comme ce dernier, il avait été écrit en hébreu ou en araméen. Il y avait aussi quelques autres évangiles traitant de la vie publique du Christ, mais rédigés à une date très postérieure. Tel était l'Évangile de saint Pierre, en partie découvert par Bouriant, qu'Origène mentionne dans son Commentaire sur saint Matthieu et cela à propos de la légende qui fait un veuf de saint Joseph. Il avait été composé, nous dit Eusèbe, sous la persécution de Sévère. Tel était aussi l'Évangile de saint Barthélemy dont j'ai retrouvé une partie et qui commença à n'être connu que du temps de saint Jérôme.

Mais alors la tradition relative aux deux classes des évangiles apocryphes semble être perdue. Saint Jérôme, tout en reproduisant à peu près textuellement les paroles d'Origène, les assimile tous les uns aux autres, et c'est ce que fera plus tard Bède, ne mettant plus à part — et cela en s'appuyant sur saint Jérôme — que l'Évangile selon les Hébreux, classé parmi les écrivains ecclésiastiques.

Pendant toute cette période, les Pères citent souvent d'ailleurs l'Évangile des XII apôtres. Saint Ambroise se range, à ce point de vue, entre saint Jérôme et Bède.

Il n'en est pas moins vrai que l'assimiler à l'œuvre dite de saint Barthélemy, etc., c'était lui faire injure; car à la différence des autres apocryphes, notre cinquième évangile était, nous le verrons, parfaitement orthodoxe (1), bien que représentant, comme l'a dit Origène, des traditions douteuses.

(1) Beaucoup plus que la διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, publiée par Briennyos en 1883 et commentée ensuite par tant d'auteurs, plus ou moins orthodoxes, à la suite desquels s'est mis, entre autres prêtres, l'abbé Jacquier.

Je tiens à le dire, je ne puis approuver, pour ma part, certains membres du clergé admettant à peu près en bloc toute la critique allemande protestante, juive ou libre-penseuse, en ce qui concerne les évangiles, leur histoire et les croyances de l'Église. Il règne parmi eux une certaine tendance à nier l'authenticité personnelle de l'œuvre des quatre évangélistes, et par conséquent, comme le remarquait M. Ledrain, à saper par la base le fondement même de la théologie, le traité de la vraie religion, imposée à notre foi par des témoins qui ont vu ce qu'ils racontent et qui ont scellé de leur sang leur témoignage. Et dire qu'on arrive à de telles conclusions par des rapprochements insuffisants et par des suppositions sans base certaine et contraires à la tradition des premiers Pères!

En ce qui concerne la διδαχὴ, on croirait vraiment voir une révolution, au point de vue religieux, dans la découverte d'un document d'une doctrine très douteuse, qui fait du Christ un enfant (παῖς) de Dieu au même titre que David, qui fait des prophètes, c'est-à-dire de ceux auxquels les textes des Actes et des épîtres reconnaissent le don de prophétie — parallèle à celui des langues, — les seuls grands prêtres du christianisme, en se bornant à mettre en garde contre des visionnaires analogues plus *intéressés*. Évidemment on sent pleinement ici l'hérésie montaniste voulant mettre l'esprit particulier, comme régulateur de la foi, à la place de ceux qu'avait désignés le Christ : c'est-à-dire les apôtres, les prêtres et les diacres. Rééditer semblables idées, c'est tomber sous la condamnation formelle du Concile de Trente; et douter de l'authenticité de certains évangiles, par exemple de celui de saint Marc, à propos de la διδαχὴ ou sans même ce prétexte, c'est plus grave encore. Aussi ne nous étonnons-nous pas si le pape Pie X a récemment condamné de telles erreurs.

Remarquons-le d'ailleurs, les passages du Nouveau Testament (Matth., VIII, 15; X, 41; XI, 9; XIII, 57; XIV, 5; Marc, VII, 15; Luc, VII, 16, 26, 28; XX, 6; Jean, I, 21; IV, 19; Actes, XIII, 1; XV, 32; XXI, 9; Ephés., II, 19; III, 5; IV, 11; I Cor., XII, 28 et XIV) qu'on allègue pour appuyer la διδαχὴ et donner aux prophètes, dans l'Église, le rôle indiqué plus haut, ne prouvent absolument rien de ce qu'on leur fait dire. Combien est préférable la doctrine de l'Évangile des Douze apôtres au sujet du souverain sacerdoce confié, non à des prophètes particuliers, mais à Pierre et à son siège!

A propos de la διδαχὴ, il nous reste à ajouter un mot sur une dernière question. Eusèbe (livre III, 25) et saint Athanase (épître pascale XXXIX écrite en 367 et traduite en copte dans le manuscrit 151 de la Bibliothèque nationale) classent, à côté d'Hermas, la διδαχὴ ou la διδασκαλικὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων parmi les livres non canoniques qu'on lisait parfois dans les

Quant à son attribution, elle n'a rien qui doive étonner. Une tradition, aujourd'hui encore en vigueur chez les théologiens, admettait en effet que les apôtres, avant de se séparer, avaient tenu à réunir tout ce qu'ils savaient de la vie et de l'enseignement de leur maître. Ce trésor commun avait-il été seulement transmis oralement ou avait-il été aussi écrit? Certains soutenaient la dernière opinion, qui n'a pas été sanctionnée officiellement par l'Église.

Évidemment Origène en avait ouï parler, et c'est pourquoi il admet que, sans l'inspiration du Saint-Esprit, l'Évangile des Douze apôtres avait pu être publié avant celui de saint Luc.

Bien entendu, un apôtre n'était pas le rédacteur d'un livre ainsi repoussé comme non canonique; c'était un disciple qui, écoutant les apôtres parler, aurait ensuite voulu écrire de lui-même ce qu'il se rappelait.

On remarquera, en effet, qu'aucun des premiers évangiles non canoniques n'était donné comme d'un apôtre déterminé. Les titres « selon les Égyptiens », « selon les Hébreux » ou même « des Douze apôtres » sont une preuve de ce que j'avance. Les apocryphes de la seconde classe, selon Origène, ou que nous attribuons, comme lui-même, à des temps postérieurs, ont tous pour auteur prétendu un des Douze. On a pensé ainsi leur assurer plus d'autorité.

Quel était donc le disciple qui, par une initiative privée, *voulait écrire* l'Évangile des Douze apôtres, comme saint Marc avait écrit celui de saint Pierre et, toujours d'après saint Jérôme, — saint Luc celui de saint Paul, — sans aucun doute sous la surveillance de leurs illustres précepteurs?

Ce disciple peu craintif — nous en donnerons bientôt la preuve — ne serait autre que le célèbre rabbin Gamaliel, l'ancien maître pharisien de saint Paul, celui qui, selon les Actes, avait pris, sans se déclarer ouvertement de leur foi, la défense des chrétiens menacés par les Juifs. C'était un tel personnage qu'on comprendrait, à la rigueur, son excès d'audace, et que, par conséquent, l'attribution à lui faite d'un évan-

églises. Est-ce du livre découvert par Bryennios qu'ils parlent? J'en ai longtemps douté. A l'exemple des anciens critiques, j'aurais cru plutôt qu'il s'agit de l'Évangile des Douze apôtres. Cependant j'abandonne cette opinion; car saint Athanase semble s'être en partie inspiré de l'enseignement moral de la διδαχὴ dans la section morale de son synodique, c'est-à-dire des actes du concile d'Alexandrie tenu par lui en 362, à Alexandrie, pour rétablir Nicée. Après tout, il est possible que l'illustre Père ait interprété dans le bon sens les passages douteux de la διδαχὴ de Bryennios. N'a-t-on pas vu aussi les hérésies mêmes d'Origène innocentées, puis condamnées du temps de Théophile, l'un des successeurs de saint Athanase? Sans admettre la progression des dogmes, on peut admettre la progression de la sévérité dogmatique dans l'Eglise.

gile de ce genre ne dût pas paraître trop étrange dans les premiers siècles.

La croyance relative à la conversion des Gamaliel, ou du moins d'une partie d'entre eux, n'est pas, d'ailleurs, seulement chrétienne, mais aussi juive. Nous en trouvons l'écho jusque dans le Talmud de Babylone.

MM. Lowe et Nicholson ont fait un curieux extrait du traité Shabbath que je crois devoir ici reproduire :

« Imma Shalom (= Salomé) était la femme de Rabbi Eliezer (ben Hyrcanus) et la sœur de Rabban Gamaliel le jeune. Là était dans son voisinage un certain philosophe qui avait la réputation de ne pas vouloir se laisser corrompre. Le frère et la sœur désiraient rire à ses dépens. Aussi Shalom lui apporta une lampe d'or (comme cadeau). Ils allèrent au-devant de lui et elle lui dit : « Je désire qu'ils fassent « la répartition avec moi de la propriété de notre famille ». Le philosophe leur dit : « Lui repartir (à elle) ? » Le rabbin Gamaliel, son frère, lui dit : « Nous avons ceci écrit (dans la loi) : où il y a un fils, une « fille ne peut hériter ». Le philosophe lui répondit : « Du jour où nous « nous sommes éloignés de notre pays, la loi de Moïse fut supprimée et « une autre loi (le manuscrit d'Oxford porte : la loi de l'Évangile) fut « donnée, et dans cette loi il est écrit : « Le fils et la fille devront hériter « semblablement ».

« Le jour suivant, le rabbin Gamaliel, à son tour, lui apporta un âne de Libye. Le philosophe leur dit : « J'ai regardé encore dans le « livre et il y est écrit : Je ne suis pas venu pour supprimer la « loi de Moïse, ni pour ajouter à la loi de Moïse suis-je venu » et « dans elle (la loi de Moïse) il est écrit : « où il y a un fils, la fille ne « peut hériter.

« Imma Shalom lui répondit (d'une façon piquante) : « Puisse ta « lumière briller comme la lampe ».

« Le rabbin Gamaliel ajouta : « L'âne est venu et a foulé aux « pieds la lampe. (Le second moyen de corruption a neutralisé l'effet « du premier). »

D'après les renseignements recueillis par Nicholson, le rabbin Gamaliel le jeune est celui qui est devenu président du Sanhédrin en l'an 82 après Jésus-Christ, c'est-à-dire dix ans après la destruction de Jérusalem par Vespasien. Sa sœur Salomé avait, nous l'avons vu, épousé le rabbin Éliezer, l'un des plus fameux rabbins de ce temps, mais qui, d'après le Talmud, fut accusé devant le gouverneur romain d'être favorable aux idées chrétiennes et d'avoir admis l'interprétation chrétienne du Deutéronome (c. XXIII,

v. 13). Elle avait à partager avec son frère l'hérédité de leur père commun mort en l'an 70. La scène doit se passer peu de temps après la ruine de la ville sainte, qui eut lieu en l'an 72, et, selon l'usage des chrétiens d'alors (usage mentionné par saint Paul dans la première épître aux Corinthiens, chapitre IV), on s'était adressé pour le partage, aux anciens de la Congrégation remplaçant les juges officiels. C'est ainsi qu'intervient notre philosophe. Ce philosophe (ce qui fait bien comprendre la malice de l'auteur du Talmud) s'avoue chrétien comme les parties elles-mêmes, et il cite, à deux reprises, la loi de l'Évangile. La dernière fois il s'agit d'une variante du verset 17, du chapitre XXIV de saint Matthieu, variante évidemment fournie par quelque Évangile apocryphe. Quant au passage relatif aux droits d'hérédité de la fille, il était certainement de même provenance.

S'agit-il de l'Évangile selon les Hébreux? S'agit-il de l'Évangile des Douze apôtres, rédigé, prétendait-on, par Gamaliel l'ancien et que nous avons récemment découvert en copte? J'incline pour cette dernière hypothèse. Il paraît naturel, en effet, que notre philosophe ait cité aux Gamaliel un Évangile appartenant pour ainsi dire à leur propre famille.

Tout ceci est certainement antérieur — on l'a déjà remarqué — au moment où Gamaliel le jeune se fit nommer président du Sanhédrin, sacrifiant ainsi ses convictions religieuses à son intérêt. Il est vrai qu'alors l'Église judaïsante de Palestine n'avait pas encore rompu avec la Synagogue; mais le président du Sanhédrin ayant reçu ce titre de la majorité des Juifs, ne pouvait être reconnu ouvertement comme chrétien. Il en était tout autrement de Gamaliel l'ancien, dont saint Paul se déclarait nettement le disciple (1) et qui avait dit de l'œuvre des apôtres aux Juifs rassemblés : « Si ce conseil ou cette œuvre vient de Dieu, vous ne sauriez la détruire et vous serez même en danger de combattre contre Dieu ».

Selon notre apocryphe, il aurait prononcé cette phrase après avoir assisté à l'instruction faite par Pilate au sujet de la résurrection du Christ, dont il aurait été, avec Anne et Caïphe, l'un des accusateurs devant le *præses*, si l'on en croit les *Acta Pilati*. Pleinement convaincu dès lors, il aurait bientôt entrepris d'écrire toutes les traditions recueillies par les apôtres avant leur dispersion, traditions qu'il aurait jointes à ses propres souvenirs.

Nos documents nous montrent que la rédaction est censée avoir

(1) Selon certaines traditions, il en aurait été de même de Barnabé (Lipsius, *Légendes des Apôtres*, III, 298).

été faite par Gamaliel après la composition de l'Évangile de saint Jean, dont il cite expressément le verset 21 du chapitre XVII et le verset 15 du chapitre VI.

Sans cesse, d'ailleurs, l'auteur parle en son propre nom, en s'adressant aux chrétiens, et il a soin de faire remarquer que Jésus a aimé ardemment tous ses apôtres, c'est-à-dire ceux d'après lesquels il raconte.

« Avez-vous vu, mes frères, de seigneur comme celui-ci, aimant ses apôtres, leur promettant son royaume, pour qu'ils mangent et boivent avec lui sur la table de la terre, en leur rappelant la table de son royaume? si tu veux savoir, écoute, je t'enseignerai. Est-ce que Dieu n'a pas aimé ses apôtres : eux tous? Écoute Jean l'évangéliste témoignant que le Christ a prié son père pour eux « pour qu'ils fussent un, comme nous sommes un ». Si tu veux savoir la vérité, il les a choisis les Douze pour qu'ils fussent, etc. »

Ailleurs il nous donne la bénédiction spéciale prononcée par Jésus sur chacun des membres du collège apostolique, tout en insistant longuement, à bien des reprises, non seulement sur la primauté, mais sur l'infaillibilité de Pierre (aussi formellement que les Pères du Concile du Vatican). Il ne le sépare jamais volontiers de ses collègues, qu'il aime à faire agir tous ensemble. On peut dire que c'est bien la note distinctive de son livre, qui est, ou veut être, avant tout, l'évangile des Douze apôtres, selon le titre qu'il portait d'après Origène et les autres Pères.

Aussi le faux Gamaliel paraît-il sentir le besoin de réunir encore les apôtres pour assister à l'assomption de la Vierge, arrivée quinze ans après l'ascension de son Fils et qu'il avait voulu sans doute en rapprocher par une pieuse assimilation.

Les apôtres n'étaient-ils pas les frères du Christ, selon l'expression qu'on met sans cesse dans la bouche divine, et ne devaient-ils pas être là lors du triomphe de leur mère, devenue telle (en la personne de Jean) depuis la sanglante tragédie du crucifiement?

Remarquons-le, du reste, si — comme cela est très admissible — ce dernier fragment appartient bien à l'Évangile des Douze apôtres, dont les autres morceaux sont fort analogues comme style et comme concept, c'est là la seule exception qui est faite au parallélisme voulu de notre Évangile et des Évangiles canoniques. Partout ailleurs le plan est le même; la période traitée est la même. Il s'agit toujours de la vie publique du Christ, c'est-à-dire de ce que les Évangiles apocryphes publiés jusqu'à ces derniers temps négligent volontairement d'ordinaire, en semblant renvoyer, pour cela, aux évangiles canoniques,

ainsi que l'a très justement remarqué Mgr Freppel dans son étude sur les Pères apostoliques. Nous avons déjà dit précédemment que l'Évangile de saint Pierre, rédigé à la fin du IIe siècle, et que l'Évangile très gnostique de saint Barthélemy, écrit beaucoup plus tardivement encore, avaient en cela imité l'Évangile des Douze apôtres. Mais quand Mgr Freppel écrivait, les fragments que nous en possédons et qui ont été découverts tout récemment tant par Bouriant que par nous-même n'étaient pas plus connus que ceux dont nous parlons aujourd'hui. Il insistait donc avec raison sur ce point, qu'on ne pouvait assimiler, à la façon des critiques allemands, des choses dissemblables, c'est-à-dire des Évangiles de l'enfance, des vies de Marie, de Joseph etc. avec les récits de la mission du Sauveur donnés par les Évangiles que reçoit seuls l'Église. La comparaison est, au contraire, licite, quand il s'agit de documents parallèles comme cadre, si je puis m'exprimer ainsi. Malheureusement, dans les trois cas, il s'agit de pages ou de groupes de pages isolés.

Ce qui nous est parvenu de l'Évangile de saint Pierre débute au moment du lavement des mains de Pilate et se termine après l'apparition de Jésus ressuscité aux saintes femmes, quand « le dernier jour de la fête de Pâques » les Douze se désolaient et étaient rentrés chez eux, à l'exception de Simon Pierre et d'Alphée, qui s'étaient fait accompagner par Lévi, fils d'Alphée, pour aller pêcher. Tout ce récit, fort intéressant évidemment et qui, en ce qui concerne les relations de Pilate et d'Hérode, semble s'inspirer du nôtre, ne remplit que huit pages dans le manuscrit découvert par Bouriant et dont la paléographie se rapporte, selon le savant Wessely, aux temps de Dioclétien ou de Constantin.

Dans l'état actuel, on ne peut savoir si, primitivement, il commençait beaucoup plus haut et comprenait déjà, avant la Passion, les trois ans de prédication du Christ. Or, je tiens à insister sur ce point, le récit de la Passion, faisant seul exception à la règle posée par Mgr Freppel pour les évangiles apocryphes anciennement connus, était assui donné dans les célèbres *Acta Pilati*, remontant au IIe siècle et qu'on a plus tard grossis en en faisant l'Évangile de Nicodème.

Dans nos fragments de l'Évangile de saint Barthélemy, composé plus tard, bien après la copie actuelle de l'Évangile de saint Pierre, la période étudiée est sensiblement la même : c'est toujours la Passion et la résurrection. Cependant certains renvois à des faits prétendus antérieurs et inconnus de nous ou tout au plus supposables d'après les emprunts de certains sermonnaires etc., semblent se référer à une période plus ancienne de la vie du Christ, également traitée dans cet évangile. Cela a médiocrement d'importance ; car on peut tirer, his-

toriquement ou légendairement, peu de chose de ce document, appartenant à un mouvement gnostique et par conséquent imaginatif, très accentué, avec des sortes d'incantations, de langue prétendue sacrée ou perdue, comme celles dont parle Origène à propos des magiciens, etc.

Le caractère de notre évangile des Douze apôtres est tout autre. L'orthodoxie en paraît complète, à part quelques indices, très discutables, de docétisme, erreur que les anciens Pères attribuent, d'une façon beaucoup plus accentuée, à l'Évangile de saint Pierre (sans doute dans des parties qui ne nous sont point parvenues) et qui dans l'Évangile de Barthélemy est, avec beaucoup d'autres, tout à fait évidente.

Les seules traces supposables de docétisme auxquelles je fais allusion dans l'Évangile des Douze apôtres sont celles-ci :

Dans un passage, il est dit que Jésus habita dans le sein de Marie avec les Chérubins et les Séraphins — ce qui n'empêche pas d'ajouter qu'il devint homme.

Dans un autre, parmi les accusations prononcées par les Juifs contre Jésus, se trouve celle-ci, qu'il avait été engendré par une femme.

Veut-on dire ici que l'incarnation du Fils de Dieu n'était qu'apparente? Je ne le crois pas; car ailleurs le Christ ressuscité, apparaissant à sa mère, semble combattre vivement cette idée, en affirmant la réalité de la chair qu'il a reçue de Marie (1). Quand les Juifs accusaient le Christ d'être né d'une femme, c'était, ou bien d'après l'idée qu'un Dieu ne pouvait naître ainsi, ou, nous le verrons plus loin, en entendant la chose de la façon très honteuse que leur prête les *Acta Pilati,* et en faisant suivre le mot femme d'un qualificatif injurieux, que de pieux chrétiens auront ensuite fait disparaître.

Quant au passage relatif aux Chérubins et aux Séraphins, il s'explique naturellement par l'adoration que les anges devaient à leur maître.

Il est temps maintenant d'en venir à l'examen détaillé de nos textes, que nous avons en partie copiés à Rome, il y a longtemps déjà, et en partie tout dernièrement à la Bibliothèque nationale.

Le premier morceau (ou, du moins, nous le compterons ainsi, en ne tenant pas compte d'un court fragment, dont nous parlerons plus loin), le premier morceau, dis-je, complété par six manuscrits, débute

(1) Il est vrai qu'alors il lui dit aussi en parlant de son corps glorieux : « Voilà le vêtement que mon Père m'a donné, quand il m'a ressuscité », ce qui aurait pu prêter à l'erreur docète d'Eutychès, si la suite du texte ne la démentait pas. La même donnée se trouve d'ailleurs pour le corps de Marie lors de l'Assomption. Le corps n'est-il pas en quelque sorte, comme on l'a dit souvent, le vêtement de l'âme?

au miracle de la multiplication des cinq pains, raconté par saint Matthieu (XIV, 13 et suiv.), saint Marc (VI, 31 et suiv.), saint Luc (IX, 10 et suiv.), saint Jean (VI, 13 et suiv.).

C'est de saint Jean, son guide habituel, que l'auteur de notre texte se rapproche le plus, en ce qui concerne le petit enfant porteur des pains et des poissons, l'intervention de l'apôtre André etc. Pour l'exposé initial de la faim de la multitude mis dans la bouche de Jésus, il s'inspire, d'ailleurs, de ce qui est dit dans saint Matthieu (XV, 32) et saint Marc (VIII, 1), à propos du second miracle analogue de la multiplication des sept pains, que notre auteur lui-même y compare en disant : « Vous avez vu, mes bien-aimés, l'amour de Jésus pour ses apôtres; car il ne leur a rien caché dans les œuvres de sa divinité, une fois dans la bénédiction des cinq pains... une fois en rendant grâce pour les sept pains. »

D'après saint Jean (VI, 15), c'est après le miracle de la multiplication des cinq pains, alors que le Christ était encore sur la montagne, qu'on vint pour l'enlever et le faire roi.

Le pseudo-Gamaliel ne comprend pas tout à fait ainsi les choses; il intercale entre les deux événements la résurrection de Lazare, à laquelle saint Jean a consacré le chapitre XI. Cela lui permet de mettre en parallélisme ceux qui, enthousiasmés de si grands miracles, veulent faire roi Jésus, et ceux qui, pris de jalousie, complotent de le tuer.

Reconnaissons-le, cette interprétation n'est pas tout à fait contraire à saint Jean ; car après avoir, dans le commencement du chapitre XI, raconté la résurrection de Lazare, il rapporte une conversation des princes des prêtres que les commentateurs complètent ainsi généralement :

« Que faisons-nous? *A quoi pensons-nous?* Cet homme fait beaucoup de miracles. Si nous le laissons faire de la sorte, tous croiront en lui, *on le reconnaîtra pour roi des Juifs* et les Romains viendront et détruiront notre nation. »

Les mots « on le reconnaîtra pour roi des Juifs », ne sont pas dans notre verset 48 actuel, mais ils ressortent du contexte : et l'intervention des Romains, qui est ici supposée, a fait penser à notre auteur que c'étaient les Romains qui voulaient faire roi Jésus. Il raconte donc qu'un certain Carius (ou Caius), officier de l'empereur, envoyé par Tibère pour juger les dissentiments d'Hérode et de son frère le Tétrarque Philippe, dont Hérode avait pris la femme, et pour décider s'il y avait lieu d'enlever à Philippe les provinces d'Iturée et de Trachonite que, dans sa fureur, il administrait mal, avait songé — d'après les conseils d'un grand de Galilée, chargé aussi de l'adminis-

tration du pays, — à remplacer ledit Philippe par le Thaumaturge Jésus. Il aurait voulu même lui confier aussi la Judée propre, dont Pilate était gouverneur au nom des Romains. Nous verrons, à propos du troisième fragment, que Pilate consentit à ce plan de l'envoyé de Tibère. Mais Hérode s'y opposa vivement, ainsi que les prêtres des Juifs, et il chercha dès lors avec eux à le faire mourir (1).

Cette légende est inspirée par le récit de saint Matthieu (chap. XIV), de saint Marc (VI, 14-30), saint Luc (IX, 7-10), au sujet de l'inquiétude d'Hérode qui venant de tuer saint Jean-Baptiste, sur la demande de Salomé, fille d'Hérodiade, la femme ravie à Philippe, croyait voir en Jésus un nouveau Jean-Baptiste. Dans l'Évangile, on lie également tout ceci à la multiplication des cinq pains faite par le Christ, sur la montagne où il s'était réfugié à cause d'Hérode. Saint Luc (XIII, 31) rapporte, de plus, qu'un peu plus tard, des pharisiens vinrent trouver le Sauveur pour lui dire qu'Hérode cherchait à le faire mourir. Enfin dans saint Luc (VIII, 3), il est question d'un procureur d'Hérode, tétrarque de Galilée, dont la femme avait été récemment convertie. De là à supposer qu'elle avait entraîné son mari « le grand de Galilée », et que la femme de Pilate, favorable à Jésus selon l'Évangile de la Passion (Matth., XXVIII, 18) en avait alors fait autant pour le sien, il n'y avait pas loin. Quant à la mission de Carius ou Caius, elle était probable dans les circonstances historiques que nous connaissons. Tibère procédait souvent ainsi ; et Tacite nous apprend plusieurs missions de ce genre, entre autres celle de Caius (Tacite, *Annales*, liv. II, 4) qui, choisi pour pacifier l'Arménie, lui donne un roi, Ariobarzane. Dans le cas actuel, ce projet se rattache au récit contenu dans un autre petit fragment du même Évangile que je crois avoir précédé celui-ci et qui est ainsi conçu :

« Hérode, lui aussi, était tétrarque sur la Galilée. Satan entra en lui. Il alla près de l'empereur Tibère. Il accusa Philippe, le tétrarque... » Ici une lacune que je crois devoir combler ainsi : « d'avoir voulu soulever son pays contre l'Empereur ». Le texte continue : « (Tibère) se fâcha beaucoup disant : Voilà que l'univers entier est soumis à ma puissance depuis le temps où Dieu a donné ces choses entre les mains de mon père Auguste : et Philippe excitera des séditions contre ma royauté et ma grande puissance : Je ne le permettrai pas, moi ! »

Nouvelle lacune contenant sans doute l'indication de la mission confiée soit à Caius, soit plutôt à Hérode lui-même auquel l'empereur dit :

(1) Ceci repose sur une tradition s'appuyant sur une phrase de saint Marc (III, 6) portant que les pharisiens tinrent conseil avec *les Hérodiens* pour perdre le Christ. Conf. Luc, XIII, 31, qui met Hérode même en scène dans le même but.

« Tu confisqueras Philippe. Tu lui enlèveras sa maison, tu te saisiras de ses serviteurs, de ses bestiaux, de toutes ses richesses, de tout ce qui est à lui : et tu m'enverras ces choses au siège de mon empire. Tous ses biens, tu les compteras pour moi et tu ne lui laisseras rien, si ce n'est sa vie, celle de sa femme et celle (de sa fille Salomé). »

Il semble, d'après ces derniers mots, qu'Hérodiade, la femme de Philippe, ne lui avait pas encore été enlevée par son frère Hérode. Peut-être faut-il penser qu'Hérode profita pour cela de la mission confiée par Tibère dont il aurait outrepassé les ordres. Ce qui est certain c'est que l'auteur semble encore ici, dans une nouvelle lacune, accuser « l'impie Hérode », qu'il nomme de la sorte, avant d'ajouter : « Il (*sic*) alla avec ceux qui avaient été envoyés avec lui. Il prit Philippe sans qu'il sût rien et sans qu'il connût l'affaire (pour laquelle on le traitait ainsi). »

Le reste nous manque. Mais on comprend que de tels procédés avaient dû irriter le tétrarque Philippe auquel ses biens personnels (et non encore sa province, paraît-il) avaient été arrachés. C'était maintenant de sa province que Caius voulait disposer en faveur de Jésus.

Il est temps maintenant de donner quelques extraits du long morceau postérieur dont nous venons de parler et auquel nous avons donné le n° 1.

Et d'abord le miracle de la multiplication des cinq pains :

« Jésus dit : J'ai pitié de cette multitude; car voilà trois jours qu'ils restent auprès de moi et ils n'ont pas de quoi manger. Je ne veux pas les renvoyer ayant faim, de peur qu'ils ne manquent de force en route.

« André lui dit : Seigneur, où trouverons-nous du pain dans ce lieu désert; car...

« Jésus dit à Thomas : Va près de cet homme. Il a cinq pains d'orge en sa main et deux poissons, donne-moi cela.

« André dit : Maître, ces cinq pains que feront-ils pour une si grande multitude ?

« Jésus lui dit : Apporte-les-moi. Cela suffira.

« Ils allèrent. Ils amenèrent auprès de Jésus le petit enfant. Celui-ci l'adora à l'instant et lui apporta les cinq pains et les deux poissons.

« L'enfant dit à Jésus : Maître, j'ai pris beaucoup de peine pour ceux-ci.

« Jésus dit à l'enfant : Donne-moi les cinq pains dont tu es le dépositaire; car ce n'est pas toi qui sauveras du besoin cette multitude; mais c'est un dessein providentiel pour que tu voies une chose

admirable dont le souvenir ne disparaîtra jamais et une nourriture dont ils seront rassasiés.

« Jésus prit les pains ; il rendit grâces sur eux ; il les divisa ; il les donna aux apôtres pour qu'ils les apportassent aux multitudes.

« Judas fut le dernier qui reçut des pains.

« André dit à Jésus : Judas n'a pas reçu d'héritage dans les pains quand il est venu... pour les donner à la multitude. Tu (nous as dit à nous seuls) de les donner aux multitudes. Quelle est...

« Jésus dit : (vraie est) ta parole ; car celui qui n'a pas reçu le partage des pains de ma main n'est pas digne du partage de ma chair. Et aussi il n'a pas souci du don aux pauvres (Judas), mais il pense à la bourse seulement. C'est un mystère de mon Père qui touche au partage de ma chair.

« Alors il les bénit, disant :

« O mon Père, racine de toute bonté, je te prie de bénir ces cinq pains d'orge, pour qu'ils rassasient toute cette multitude, afin que ton Fils reçoive gloire en toi et que ceux que tu tires à toi hors du monde lui obéissent.

« Sa parole devint puissante. La bénédiction pénétra les pains dans les mains des Apôtres et le peuple entier mangea et fut rassasié. Ils bénirent Dieu. »

On aura remarqué ce qui est dit de Judas comme préparation à ce qui se passera lors de la communion indigne de l'apôtre. C'est une sorte de commentaire de saint Jean, XIII, 18, 21, 26 et 27. Tous les Théologiens voient, en effet, dans la multiplication des pains une image de l'Eucharistie instituée lors de la cène et dont, par avance, le Sauveur a parlé dans saint Jean (VI, 48 et suiv.) à peu près comme il est censé en parler ici, également par avance. Quant à l'avarice de Judas qu'on stigmatise, les évangélistes y ont fait allusion à plusieurs reprises. (Conf. saint Jean, XII, 6, où il est également question de l'amour exclusif de Judas pour la bourse dont il était chargé.) Notre apocryphe tient en effet à bien garder à chacun des caractères des disciples sa phisionomie spéciale.

C'est ce qu'on constate également quand il est question de la résurrection de Lazare. Nous voyons alors jouer à Thomas son rôle d'incrédule aux miracles, comme dans saint Jean, XX, 24 et suivants, à propos de la résurrection du Christ, dont celle du frère de Marthe et de Marie ne serait ici que la preuve anticipée. Il est vrai que dans l'Évangile de saint Jean (XI, 16) Thomas intervient pour le récit de la résurrection de Lazare, mais c'est seulement pour dire aux autres disciples : « Allons-y aussi, nous, afin de mourir avec lui. »

C'est de là qu'est parti notre auteur quand, après avoir fait demander à Thomas de voir une résurrection plus nette que celle du fils de la veuve, à l'annonce du départ pour Béthanie et visant un fait signalé par saint Jean (XI, 8), il s'écrie : « Monseigneur, comment irons-nous là, alors que les Juifs cherchent à te lapider? » Ce singulier mélange de dévouement et d'incertitude est aussi peint par saint Jean (XIV, 4), quand à Jésus disant : « Vous savez bien où je vais et vous en savez la voie, » Thomas répond : « Seigneur, nous ne savons où vous allez et comment pouvons-nous en savoir la voie ? »

Voici quelques extraits du morceau en question, l'un de ceux où l'auteur se montre le plus prolixe (comme cela est fréquent dans ce genre d'apocryphes). Ceci se passe immédiatement après la scène citée plus haut.

« Thomas dit à Jésus : Monseigneur, voici que tu as fait toute grâce avec nous. Une seule chose nous voulons que tu nous accordes. Nous voulons, Monseigneur, voir des morts reposant dans les tombeaux, que tu aies ressuscités : cela comme signe de ta résurrection qui aura lieu, pour nous. Nous savons bien, Seigneur, que tu as ressuscité le fils de la veuve à Naïm. Mais autre chose est le miracle de ce moment-là ; car tu les as trouvés marchant avec lui dans le chemin.

« Nous voulons voir des ossements qui se sont disjoints dans le tombeau s'y réunir l'un à l'autre.

« Jésus dit à Thomas : Thomas, mon ami, interroge-moi, ainsi que tes frères, au sujet de toutes choses que tu désires; je ne vous cacherai rien, en sorte que tu voies, que tu palpes et que ton cœur soit affermi.

« Tu désires voir des gens dans le tombeau qui ressuscitent, et, avec raison, tu cherches un signe de la résurrection; car je vous ai répondu, disant : Je suis la résurrection et la vie (Jean, XI, 25). Si le grain de froment ne meurt pas, il ne donne pas de fruit (Jean, XII, 24). Si, vous aussi, vous ne voyez pas de vos yeux, votre cœur n'est point affermi. Ne vous ai-je pas dit (conf. Jean, XX, 29) : Bienheureux ceux qui n'ont pas vu, et qui croient, bien plus que ceux qui ont vu, et ne croient pas. Vous voyez que j'ai fait beaucoup de miracles et de prodiges devant les Juifs, et ils n'ont pas cru en moi. Maintenant donc, mes frères, vous connaissez Lazare, l'homme de Béthanie qu'on nomme mon ami. Voilà quatre jours que je suis auprès de vous, et je ne suis pas allé prendre des nouvelles de ses sœurs; car voilà quatre jours que Lazare est mort. Maintenant allons pour les consoler.

« Didyme, viens avec moi. Allons à Béthanie. Je te montrerai des os qui se sont disjoints dans le tombeau, etc. »

Saint Jean dit ici beaucoup plus simplement (XI, 18) :

« Après leur avoir dit ces paroles, il ajouta : Notre ami Lazare dort, mais je vais le réveiller.

« Ses disciples répondirent : Seigneur, s'il dort, il sera guéri.

« Mais Jésus entendait parler de sa mort; au lieu qu'ils croyaient qu'il leur parlait du sommeil ordinaire,

« Jésus donc leur dit ouvertement : Lazare est mort, et je me réjouis à cause de vous, de ce que je n'étais pas là, afin que vous croyiez. Mais allons à lui.

« Sur quoi Thomas, surnommé Didyme, dit aux autres disciples : Allons-y aussi, nous, afin de mourir avec lui.

« Jésus étant arrivé, le trouva alors qu'il y avait quatre jours qu'il était dans le tombeau ».

Tout le monde connaît la scène émouvante qui suit dans l'Évangile. Bien inférieure est la version qu'en donne notre texte, après un long discours du Christ :

« Telles sont les choses que Jésus dit à ses apôtres.

« Didyme prit son élan (*sic*). Il lui dit : Monseigneur, comment irons-nous là, alors que les Juifs cherchent à te lapider?

« Il dit cela parce qu'il était affligé de la parole que Jésus avait dite à propos de Lazare et afin de ne pas y aller.

« Jésus lui dit : Didyme, celui qui marche dans la lumière ne trébuche pas. »

Saint Jean (XI, 8) fait dire cela par le Christ à ses apôtres immédiatement avant l'annonce de la mort de Lazare.

Ici le récit reprend :

« Après tout cela, il arrivait presque à la porte du tombeau de Lazare, quand sa sœur vint à sa rencontre en ce lieu.

« Elle lui dit : Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort (conf. Jean, XI, 21), car tu es la résurrection ressuscitant les morts.

« Je te connais depuis ton enfance, ainsi que mon frère Lazare.

« Jésus lui dit : Ton frère ressuscitera (Jean, XI, 23).

« Jésus lui dit : Tu crois cela que je suis la résurrection et la vie? (Jean, XI, 26). Marthe lui dit : Oui, mon Seigneur, je crois (Jean, XI, 26).

« Jésus lui dit : Ton frère ressuscitera. »

Toute la merveilleuse page qui suit dans saint Jean est ici en partie supprimée, en partie déplacée ; on en arrive à l'ordre donné par Jésus d'enlever la pierre du tombeau. L'auteur en profite pour continuer la discussion avec saint Thomas, plus haut interrompue.

« Ils disaient ces choses, Marthe et Marie étant avec Jésus. Ils vinrent au tombeau de Lazare, Jésus marchant devant les apôtres.

« Il leur dit : Enlevez la pierre, afin que, toi, Thomas, tu voies le témoignage semblable à la résurrection des morts.

« En cet instant, Thomas pleura devant Jésus, disant : Tu as reçu cette fatigue : tu es venu au tombeau d'un mort à cause de mon incrédulité. Que ta volonté soit faite sur moi et que ce tombeau me reçoive jusqu'au jour de la résurrection.

« Jésus sut que Thomas s'affligeait. Il lui dit, avec une voix joyeuse et une parole de vie : Thomas, ne t'afflige pas ; ce que je fais, tu ne le sais pas. Est-ce que c'est une peine de prendre la pierre de là pour un ami qui est enfermé dans le tombeau afin qu'il ressuscite et sorte ? Ne t'afflige pas, ô Thomas ; je te l'ai dit : ôte la pierre pour ressusciter le mort... Si je t'oblige, ô Thomas, à ôter la pierre, ce n'est pas parce que je n'ai point le pouvoir de faire sortir Lazare, alors que la pierre ferme le tombeau. Oui, j'ai pouvoir pour toute chose. Mais si tu enlèves la pierre, ô Thomas, ce tombeau s'ouvrira, en sorte que tous les hommes le verront. Ils verront aussi le mort, comme il dort. Si tu enlèves la pierre, ô Thomas, est-ce seulement pour que la mauvaise odeur sorte et que la pourriture et les vers apparaissent ? A Dieu ne plaise ! »

Ici seulement intervient Marie avec les paroles que saint Jean prête à Marthe ; mais c'est pour mieux préparer les conclusions de Jésus par rapport à Thomas :

« Après cela, Jésus dit à Marie : Tu crois que ton frère ressuscitera ?

« Elle dit : Oui, Seigneur, je crois. Déjà il sent mauvais, et voilà quatre jours qu'il est mort. Mais je crois que tu peux toute chose.

« Jésus se tourna vers Thomas et lui dit : Viens et vois les os du mort qui reposent dans le tombeau avant que je ne les ressuscite. Viens avec moi, Thomas, et vois celui qui dort, comment il est placé, avant que je ne le fasse se lever de nouveau. Viens, Thomas, place la foi en toi à mon égard et crois que j'ai puissance pour toute chose.

« Marthe et Marie, affermissez votre cœur. Et toi, (Thomas), place la foi en toi plus que Marthe et Marie qui m'ont rendu témoignage en disant : Oui, tu as puissance pour tout. »

La fin, assez abrégée, se rapproche beaucoup de saint Jean (XI, 40 et suiv.), sans être pourtant identique :

« Jésus dit ces choses ; puis il cria, disant : Mon Père ! Mon Père, racine de toute bonté, je te prie ; car le moment est venu de donner gloire à ton Fils, afin que tous connaissent que c'est toi qui m'as envoyé pour cela. Gloire à toi à jamais ! Amen.

« Après que Jésus eut dit ces choses, il cria, disant : Lazare, viens dehors !

« Alors Lazare vint, enveloppé de bandelettes et la face voilée d'un suaire, sa tête était attachée par des κύρια.

« Jésus dit : Délicz-le et laissez-le aller ! »

Voilà Lazare ressuscité. Dans saint Jean (XI, 45 et suiv. et XII, 1 et suiv.), on nous raconte l'effet immense que ce miracle produisit, tant parmi les assistants que généralement dans Jérusalem. On raconte qu'à cette occasion, les pharisiens et les princes des prêtres s'assemblèrent et résolurent de mettre à mort le Sauveur.

Les mêmes éléments se retrouvent dans notre évangile apocryphe, mais ils sont beaucoup plus détaillés et joints — nous l'avons dit déjà — au projet de Caius, etc., au sujet de la royauté de Jésus.

L'auteur pense aussi que Lazare n'a pu être ressuscité sans rien dire de ses impressions sur le monde d'au-delà. Voici donc comment continue notre texte :

« Lorsque Lazare vit Jésus debout devant la porte de son tombeau, il se prosterna, il l'adora, il cria disant :

« Sois béni, Jésus, à la voix duquel tremble l'Amenti (l'*adès*, l'enfer ou séjour des morts, selon les Égyptiens) et dont tous ceux qui sont dans l'éternité désirent voir la lumière de sa divinité.

« Sois béni, toi dont la voix est résurrection, parce que c'est toi qui jugeras le monde entier.

« Voilà ce que disait Lazare à Jésus, et la multitude courait pour le voir.

« Jésus vit que la multitude se pressait pour le voir, ainsi que Lazare.

« Quelques-uns, appartenant à sa race (à sa *gens*), le serraient dans leurs bras (Lazare).

« Quelques-uns lui faisaient visite; ses deux sœurs le baisaient sur la bouche.

« Enfin, il y avait de grands cris sur la montagne de Béthanie.

« Il y en avait qui poussaient des cris de joie.

« Il y en avait qui confessaient, disant : Il n'y eut jamais d'homme comme cet homme dans Israël.

« D'autres disaient : Nous croyons à ceci qu'il y a eu résurrection dans ce que nous avons vu au tombeau de Lazare aujourd'hui.

« Ils se réunissaient autour de Lazare, comme les abeilles sur le rayon de miel, à cause du miracle qui avait eu lieu.

« Enfin, Lazare ne lâchait pas les pieds de Jésus, les embrassant et rendant témoignage à la multitude en disant : La résurrection des vivants et des morts est Jésus.

« Qu'est la théorie (la procession sacrée) de ce lieu devant la théorie de l'Amenti, au moment où il appela mon nom à la porte de mon tombeau?

« Je le dis : A ce moment, mon père Adam reconnut sa voix, comme il était à la porte de l'Amenti à m'appeler. Il passa un moment l'oreille inclinée du côté de la voix, pensant qu'elle l'appelait, et il rendit témoignage — Adam — en ces termes : Cette voix que j'ai entendue est celle de mon Créateur. Cette voix que j'ai entendue, est celle de mon garant (*fidejussor*). Cette voix est celle de celui qui était ma gloire, quand il m'appelait dans le Paradis. Où est-il le moment où il avait coutume de venir dans le Paradis pour m'appeler? Quel est le bon fils que mon Créateur appelle par son nom en disant : Lazare, viens dehors?

« Je t'en prie, mon fils Lazare, sur lequel la miséricorde du Tout-Puissant est descendue, va dehors! Porte mes salutations à mon Créateur, ô mon fils Lazare. Ah! en quel temps pourrai-je, moi aussi, entendre cette voix de vie m'appelant!

« Telles étaient les choses que Lazare disait à la multitude, alors qu'il était prosterné aux pieds de Jésus.

« Le bruit en parvint jusqu'aux grands des Juifs, à savoir : Jésus a fait ce miracle le jour du sabbat.

« Ils vinrent pour voir Lazare et pour lapider Jésus.

« Or, il arriva que ces jours-là dans lesquels Jésus ressuscita Lazare, un grand de la Galilée était venu devant Hérode au sujet du soin (de l'administration) qui leur incombait des contrées de Philippe, lequel Philippe était accusé devant l'empereur de les avoir dévastées, sous le prétexte de sa femme qu'Hérode avait prise de sa main.

« Carius (Caius) donc, le grand de l'empereur (également envoyé pour cette affaire), quand il entendit les miracles que Jésus faisait, s'empressa d'aller près de lui et le vit.

« Alors, Caius apporta des nouvelles de Jésus. Il dit à Hérode : Celui-là est digne d'être fait roi sur toute la Judée et sur les contrées de Philippe. Lorsque Hérode entendit ces choses au sujet de Jésus, à savoir : « il est digne d'être fait roi », il fut fort en peine et il dit de grandes accusations derrière Jésus en ajoutant : Nous ne voulons pas qu'il soit fait roi sur la Judée. De cette façon, il réunit tous les grands des Juifs; il leur dit ce que Caius pensait à l'égard de Jésus pour le faire roi. A cet instant, Hérode leur ordonna disant : Celui qu'on trouvera consentant à cette chose sera mis à mort par le glaive et l'on se saisira de tous ceux qui sont dans sa maison.

« Anne et Caïphe, les grands des Juifs (conf. saint Jean, XI, 49), se réunirent à Caius, le grand de l'empereur Tibère. Ils établirent des paroles

de mensonge et des témoignages faux, qui ne tenaient pas, contre Jésus, et cela depuis sa naissance jusqu'à la fin. Quelques-uns portaient que c'était un magicien (conf. Matth., IX, 34; Marc, III, 22; Luc, XI, 15); d'autres, qu'il avait été engendré par une femme (1); d'autres, qu'il rompait le sabbat (conf. Jean, VII, 23 et *passim*); d'autres, qu'il détruisait la synagogue des Juifs (conf. Jean, XII, 42; XVI, 2). Alors, il (Caius) envoya chercher Joseph et Nicodème. Ceux-ci ne furent pas d'accord avec eux (avec les Juifs) pour leurs accusations menteuses. Mais ils dirent des paroles de bénédiction sur Jésus.

« Lorsque Hérode apprit ces choses faites par Joseph et Nicodème, il entreprit de les jeter en prison pour les tuer, parce qu'ils n'avaient pas fait cette tromperie mauvaise.

« Et cela aurait eu lieu s'ils n'avaient averti Caius de cette ruse d'Hérode.

« Il (Caius) réunit les grands des Juifs. Il jura devant eux en disant : Par le salut de l'empereur Tibère, si un mal arrive à Joseph et à Nicodème, le glaive de l'empereur vous fera tous périr et on brûlera votre ville.

« Hérode demanda à chacun des grands des Juifs une livre d'or. Il réunit une grande somme. Il la donna à Caius pour qu'il ne fît pas parvenir la renommée de Jésus à Tibère.

« Caius reçut ces grosses sommes et ne fit pas la transmission de l'affaire à César.

« Joseph, quand il vit que les Juifs le poursuivaient, sortit de Jérusalem et alla à Arimathie.

« Quant à Caius, il envoya auprès de l'empereur l'apôtre Jean, qui lui dit toute chose au sujet de Jésus.

« L'Empereur accorda de grands honneurs à Jean et il écrivit au sujet de Jésus de le prendre pour le faire roi, selon ce qui est écrit dans les Évangiles (Jean XI, 15), à savoir : Notre-Seigneur Jésus-Christ lorsqu'on venait pour le saisir et pour le faire roi, s'écarta dans un lieu tout seul. »

En ce qui concerne la première partie de ce récit, nous en avons parlé suffisamment plus haut pour n'avoir pas besoin d'y insister.

Il n'en est pas ainsi de la seconde, c'est-à-dire de ce qui suivit l'envoi de Caius par Tibère, afin de calmer le pays et d'y désigner un roi. Ici les analogies de notre texte avec les *Acta Pilati* sont très frappantes.

(1) Voir ce que j'ai dit plus haut. On peut aussi penser à l'accusation à laquelle répond Origène dans son *Contra Celsum*, accusation infâme qu'on trouve aussi dans le Talmud, et qui est visée par les *Acta Pilati*. Les *Acta Pilati* insistent aussi sur l'accusation de magie.

Dans les deux documents Nicodème et Joseph d'Arimathie jouent semblable rôle, tant dans la défense de Jésus que dans les persécutions de la part des Juifs qui en sont la suite (voir les chapitres XV et XVI des *Acta Pilati*).

On remarquera aussi que les accusations faites par les Juifs contre le Sauveur sont identiques (conf. ibid., II et III); seulement, dans les *Acta Pilati,* c'est devant Pilate qu'elles sont apportées. Enfin en ce qui concerne Pilate personnellement, nous verrons plus loin que notre document lui attribue à plusieurs reprises les mêmes tendances que les *Acta*. C'est un brave homme, prêt à devenir chrétien. Il se rallie d'abord de plein cœur au projet de Caius, quand il s'agit de la royauté de Jésus. Il se brouille à ce sujet avec Hérode, avec lequel il ne se raccommode que quand, d'après saint Luc (XXIII, 13 et suiv.), il lui eut, par poltronnerie, renvoyé le Christ, accusé par les Juifs, sous prétexte qu'il était Galiléen. Dans l'Évangile de saint Pierre on suit ces données. On tient à nous faire croire que Pilate se laissa aller le jour de la Passion aux suggestions d'Hérode. A propos du lavement des mains il est dit :

« Aucun des Juifs ne se lava les mains (de la mort de Jésus), non plus qu'Hérode ni ses juges.

« Pilate se leva et le roi Hérode ordonna de se saisir du Seigneur, disant aux Juifs : Tout ce que je vous ai ordonné de faire, faites-le-lui.

« Joseph, l'ami de Pilate et du Seigneur, était venu là et ayant appris qu'on se disposait à le crucifier, il se rendit auprès de Pilate et lui demanda le corps du Seigneur pour l'ensevelir.

« Pilate envoya demander le corps à Hérode qui répondit : O mon frère Pilate, si personne ne l'avait demandé, nous l'aurions nous-même enseveli avant l'aube de samedi; car il est écrit dans la loi que le soleil ne doit pas se coucher sur un homme mis à mort la veille des Azymes, c'est-à-dire de leur fête.

« Les Juifs ayant donc pris le Seigneur le poussaient en courant, etc. »

Tout ceci a évidemment eu pour origine le passage de saint Luc déjà cité (XXIII, 12) : « *Et facti sunt amici Herodes et Pilatus in illa die; nam antea inimici erant ad invicem* ».

Cette inimitié-là, c'était Jésus qui, pensait-on, en était cause (nous trouverons plus loin, dans notre texte, cette interprétation formelle du passage de saint Luc). D'ailleurs, si auparavant Pilate avait trouvé le Sauveur digne d'être fait roi, il le trouvait maintenant, à plus forte raison, innocent de ce qu'on lui reprochait et il voulait le renvoyer,

comme sa femme l'y poussait (conf. Matthieu, XXVII, 18 et *Acta Pilati*, ch. II). Mais il avait eu peur des Juifs (conf. Jean, XIX, 12; Matthieu, XXVII, 24; Luc, XXIII, 24) et avait voulu laisser la responsabilité de tout à Hérode, le tétrarque de Galilée.

Plus tard les *Acta* et notre Évangile des Douze apôtres s'accordent encore en montrant Pilate revenu à ses anciennes idées sur le Christ après la mort et la résurrection de celui-ci. Nous savons, en effet, par saint Justin que l'ἀναφορὰ Πιλάτου (visée par un passage du pseudo-Gamaliel), c'est-à-dire le rapport du *præses* envoyé à l'empereur, était dès lors joint aux *Acta* qui eurent la même destination, selon Tertullien, Eusèbe etc., les croyant aussi authentiques. Dans les *Acta*, le chapitre XIII nous montre les Juifs redoutant Tibère et se chargeant de défendre les soldats, témoins de la résurrection, auxquels ils avaient donné de l'argent pour affirmer que les disciples avaient emporté le corps de Jésus. Un fragment de notre Évangile que nous reproduirons plus loin fait suite en quelque sorte à ce chapitre XIII. Pilate y joue le rôle de juge d'instruction sur le fait de la résurrection, interrogeant les soldats, faisant la visite des lieux etc. Tout ceci paraît nous prouver que nos deux documents ont ensemble une connexité très intime.

Lequel a précédé l'autre? Quels sont ces rapports de temps et de causalité qu'ils ont avec l'Évangile de saint Jean, paraissant l'une des sources habituelles du nôtre?

Ce seront là questions de critique et d'exégèse dont nous traiterons mieux dans la dernière partie de cette étude, après avoir examiné tous les morceaux jusqu'ici connus du texte dont il s'agit.

(*A suivre.*)

Eugène REVILLOUT.

LA RELIGION DES PERSES

LA RÉFORME DE ZOROASTRE ET LE JUDAISME

(*Suite*)

Le point capital est l'eschatologie (1). Nous n'attachons que peu d'importance aux descriptions du paradis et de l'enfer, telles qu'elles se trouvent dans des ouvrages de basse époque, comme l'Artâ Vîrâf. Nous n'insistons pas non plus sur le poétique tableau de l'âme mise en présence d'une jeune fille d'une admirable beauté ou d'une laideur repoussante qui n'est autre que sa propre conscience ou sa religion. Il s'agit ici des idées maîtresses.

La théologie des Perses du IXe siècle croit à la subsistance des âmes. Après leur mort, elles sont jugées au pont Cinvât. Les unes vont jouir de la félicité, les autres tombent en enfer; d'autres sont reléguées dans un état intermédiaire, *Hamêstakân*. A la fin du monde tous ressuscitent et subissent l'épreuve du métal fondu. Pour les justes, c'est du lait; pour les pécheurs, c'est une dernière torture, mais qui les purifie. A la fin, tous sont sauvés, si on ne tient pas compte d'exceptions insignifiantes, comme Ahriman lui-même qui serait seulement réduit à l'impuissance. Mais ce pardon universel ne figure pas dans les Gâthas et paraît tout à fait contraire à leur esprit de sévère justice. Nous aurons même à nous demander si elles connaissaient la résurrection. L'état intermédiaire est ignoré même de l'Avesta postérieur.

Ainsi, jugement particulier, jugement général, paradis, enfer et purgatoire, résurrection des corps, toute cette eschatologie est assez semblable à celle du Christianisme, hormis le pardon de tous qui n'était pas étranger à la théologie d'Origène. Avec le temps on a décrit plus au long le bonheur du ciel et les tortures de l'enfer, on a introduit en même temps des tempéraments et des facilités pour la pénitence. Ces points ne nous intéressent pas ici, il nous serait plutôt utile de savoir quelle était dans ses grands traits l'eschatologie ancienne des Perses.

Il faut se contenter d'indications plus ou moins vagues.

Söderblom a relevé les traces d'une conception antérieure à la doctrine de la rétribution (2). L'âme séparée du corps avait besoin d'être secourue, et le pont Cinvât semble avoir d'abord opéré par

(1) *La vie future d'après le Mazdéisme*, par Nathan Söderblom.
(2) *Loc. laud.*, p. 91.

lui-même automatiquement, laissant passer les uns et rejetant les autres, avant de devenir simplement le théâtre d'un jugement particulier. On pensait donc que toutes les âmes, sans distinction, étaient exposées après la mort à des dangers surnaturels, et qu'il dépendait des vivants de leur assurer aide et protection par des sacrifices aux dieux protecteurs des pauvres morts.

Dans quelle mesure ces notions marquent-elles un stage d'où l'idée de rétribution est absolument absente? il est difficile de le dire; les deux systèmes peuvent coexister pendant un temps considérable, comme le prouve l'exemple de l'Égypte, où la meilleure sauvegarde de l'âme était dans l'affirmation qu'elle n'avait pas péché. Un trait marque à quel point le caractère national s'affirmait dans les idées sur les fins dernières. L'idée de la rétribution chez les Parsis a ceci de particulier que toutes les bonnes actions sont pesées contre toutes les mauvaises. On ne s'arrête donc pas au dernier état dans lequel se trouve le pécheur. Or, c'est précisément la méthode des anciens Perses, d'après Hérodote; quand il s'agit de châtier un serviteur, on ne le punit pas pour un seul crime, on tient compte de toute sa vie (1).

Leur sentiment très vif de la justice a-t-il conduit les Perses de très bonne heure à la doctrine de la rétribution? En fait, les renseignements nous font défaut. Il serait très osé de soutenir que cette idée naît plus facilement dans le dualisme, car le monothéisme est incontestablement plus favorable à l'idée d'une stricte justice exercée par le maître de toutes les créatures. Le dualisme suggérerait plutôt l'idée d'une lutte qui aboutirait à l'élimination des mauvais, de telle sorte que le triomphe des bons n'aurait lieu qu'au moment du triomphe du Bien. Et en effet toutes les idées de la rétribution des justes, dans l'Avesta et dans les Gâthas spécialement, sont étroitement liées à de grandes vues mondiales. Sur ce point encore, où sont les concepts primitifs?

Nous répondrions volontiers : dans le mythe de Yima. Le Zoroastrisme a distingué très nettement comme deux stages de la vérité religieuse. Zoroastre représente la révélation complète, Yima la vie profane antérieure, et, parce que toute vérité religieuse, étant absolue, remonte en principe à l'origine des choses, l'Avesta imagina que si Yima n'avait pas promulgué la révélation, c'est qu'il n'avait pas voulu. « Alors Ahura Mazda répondit : « Yima, le beau, le bon berger, ô saint Zara-« thustra, a été le premier des hommes par qui, moi, Ahura Mazda, je « me suis fait interroger, en dehors de toi, Zarathustra, et pour lui j'ai

(1) Hér., I, 137 : ἀλλὰ λογισάμενος ἢν εὑρίσκῃ πλέω τε καὶ μέζω τὰ ἀδικήματα ἐόντα τῶν ὑπουργημάτων, οὕτω τῷ θυμῷ χρᾶται.

« proclamé la religion du Seigneur et de Zarathuštra. Moi, Ahura « Mazda, je lui ai dit, ô Zarathuštra : « Beau Yima, fils de Vîvaṅhat, ac- « cepte de moi d'étudier et de porter la religion. » Alors, ô Zarathuštra, « le beau Yima me répondit : « Je ne suis pas créé, ni ne suis instruit « pour étudier et porter la religion. » Alors, Zarathuštra, je lui dis, moi, « Ahura Mazda : « Si toi, Yima, tu n'acceptes pas de moi d'étudier et de « porter la religion, alors fais prospérer mes êtres, fais progresser mes « êtres, accepte de moi d'entretenir, de protéger et de gouverner mes « êtres (1). » Yima accepte et sous sa direction l'humanité immortelle se multiplie tellement que, par trois fois, Yima est obligé d'agrandir la terre d'un tiers.

Tout à coup la scène change, et nous nous trouvons en présence d'un second chant de Yima où Zoroastre ne figure plus et qui n'en a que plus de chances d'être mieux conservé dans sa forme primitive : « Le roi Yima fit une assemblée des hommes les meilleurs, là, dans le pays de la bonne Dâitya, le fameux Airyana-Vaêjah (2). A l'assemblée alla le créateur, Ahura Mazda, avec les dieux spirituels, dans le pays de la bonne Dâitya, le fameux Airyana-Vaêjah... Alors parla Ahura Mazda à Yima : « Beau Yima, fils de Vîvaṅhat! Sur le monde « corporel viendront de mauvais hivers et ensuite une gelée dure et « mortelle... Fais donc un *Vara* (enceinte) long d'une course de cheval « sur chacun des quatre côtés! Portes-y des germes de petit bétail et « de gros bétail et d'hommes et de chiens et d'oiseaux et de feux rouges « et brûlants... » Alors Yima fit comme Ahura Mazda le lui ordonnait. Il foula la terre avec ses pieds et la pétrit avec ses mains, comme les hommes à présent rendent la terre humide... Tous les quarante ans naissent pour chaque couple humain deux êtres humains par couple, femme et homme, de même pour les espèces d'animaux. Ces hommes vivent de la vie la plus belle dans les Varas que Yima a faits (3). »

Depuis Fr. Lenormant, nous sommes accoutumés à voir comparer les hivers de Mahrkuša (4) au déluge, et le Vara de Yima à l'arche de Noé. Les rapports sont plus apparents que réels. Mais le déluge appartient au passé, les hivers à l'avenir. Darmesteter, il est vrai, a pensé que le rédacteur du Vendidad avait transporté le mythe diluvien dans l'eschatologie zoroastrienne. Cela est d'autant moins probable que le

(1) Vendidad, II, 2-4, traduction Söderblom.

(2) Le lieu d'origine des Iraniens, d'après la légende.

(3) Vend., II, vv. 20ᵇ, 22ᵃ, 21ᵃ, 25ᵃ, 32, 41. Trad. Söderblom.

(4) On a même vu dans ce mot la bienfaisante pluie de printemps, בילקיש. Constatons en passant que les hivers ne sont pas attribués au mauvais esprit dans le *Vendidad*. Le nom du démon Mabrkuša semble rattaché cependant par l'Avesta lui-même à la gelée (Söderblom, p. 181).

mythe est moins à sa place dans ce système avec lequel il cadre mal. Aussi croyons-nous avec MM. Usener, Lehmann et Söderblom (1), que le Vara de Yima est censé exister : il est caché sous terre, afin qu'on ne se donne pas la peine de le chercher, et l'humanité qu'il renferme est destinée à repeupler le monde après le grand cataclysme du froid. Le froid est la grande terreur des Iraniens. L'Airyana-Vaêjah, leur berceau, est un pays idéal, mais les hivers y sont durs (2). Le froid est la création et la demeure du mauvais esprit.

Nous touchons ici à une conception vraiment iranienne, populaire, savoureuse, dont la haute antiquité n'est pas contestée. L'histoire du monde est charpentée simplement : le bonheur de la fin correspondra à celui du commencement. Mais nous avons déjà fait remarquer que cette eschatologie cadre mal avec celle de Zoroastre, et nous sommes un peu surpris qu'on ne mette pas davantage en relief ces divergences. Dans cette vue primitive, le monde des vivants périra par le froid; aussi n'est-il question d'un incendie du monde ni de l'épreuve du métal brûlant. Le monde sera repeuplé par la mystérieuse réserve du Vara; il n'est donc aucunement besoin de la résurrection. L'humanité future n'est pas l'assemblée des justes glorifiés avec Mazda; elle est cependant digne des idées élevées qui hantent toutes les eschatologies, parce que c'est l'humanité immortelle des premiers temps. Il était assez facile à la théologie de considérer le Vara de Yima comme un épisode qui ne faisait pas ombrage à la doctrine de la consommation zoroastrienne (3), mais cette interprétation n'est-elle pas contraire à son sens primitif?

Le mythe de Yima se passe de la résurrection. Quand donc cette idée s'est-elle acclimatée chez les Perses? Darmesteter lui-même croit la constater déjà au temps des Achéménides. C'est aussi l'opinion commune et cependant elle nous semble reposer entièrement sur deux fondements très précaires.

Le texte d'Hérodote (4), du moins, devrait disparaître de cette controverse. Cambyse apprend que son frère Smerdis, dont il a ordonné la mort, a été proclamé roi. Prexaspe déclare à Cambyse qu'il a enseveli Smerdis de sa propre main : « Si donc les morts ressuscitent, attends-toi aussi à voir reparaître Astyage le Mède (5); mais s'il en est comme

(1) *L. l.*, p. 180.

(2) Vendidad, I, 4.

(3) *Dinkart*, VII, 1 ; c'est le principal traité théologique, au début du IXe siècle.

(4) Hér., III, 62.

(5) Εἰ μέν νυν οἱ τεθνεῶτες ἀναστέασι, προςδέκεό τοι καὶ Ἀστυάγεα τὸν Μῆδον ἐπαναστήσεσθαι. Νυν (sans accent, même dans Darmesteter) ne signifie pas « maintenant » ; c'est l'enclitique *donc*.

jusqu'à maintenant, il ne surviendra de sa part aucun inconvénient. » Manifestement Prexaspe envisage la possibilité d'un mort qui revient, vraiment ressuscité. Nous savons aujourd'hui que cette idée était courante en Babylonie. Pour le Perse, elle est plutôt chimérique : on ne table pas sur de pareilles possibilités. Quant à la résurrection générale à la fin des temps, — et c'est, dit-on, la doctrine spéciale des Perses, — il n'y fait aucune allusion, pour cette bonne raison que la résurrection générale n'avait rien à faire avec le cours normal de l'histoire.

Le texte de Théopompe est plus formel. Mais comment n'a-t-on pas pris garde qu'il se présente sous trois formes différentes, ce qui veut dire que ses termes ne nous sont point connus? On dirait même qu'il devient plus clair avec le temps, ce qui serait un indice qu'il a été interprété selon la marche des idées.

Dans Énée de Gaza (ve siècle) nous avons le terme technique de la résurrection de tous les morts, et attribué à Zoroastre (1)!

D'après Diogène Laërce (IIIe siècle) ce sont les Mages qui sont cités par Théopompe dans la huitième des Philippiques, et il dit seulement que les hommes revivront et seront immortels (2). D'après nos idées, l'immortalité est plutôt la condition de la résurrection : ne serait-ce pas qu'il s'agit ici d'une nouvelle race? Mais admettons que pour Diogène Laërce les hommes revivent pour ne plus mourir.

Plutarque donne au texte de Théopompe une physionomie sensiblement différente : « Théopompe dit que, selon les mages, l'un des dieux tour à tour domine et l'autre est vaincu pendant trois mille ans; pendant trois autres mille ans on lutte et on se fait la guerre, l'un des deux défaisant ce que fait l'autre; à la fin Hadès serait vaincu et les hommes seraient heureux, n'ayant pas besoin de nourriture et ne faisant pas d'ombre, et que le dieu qui a combiné cela se reposait et se tenait tranquille pendant un temps qui n'est d'ailleurs pas très considérable pour un dieu : ce qui serait pour un homme un temps raisonnable de sommeil (3). »

Il est vraiment étonnant qu'on n'ait pas reconnu Yima dans le dieu qui se repose. On trouve étrange le *passé* employé par l'auteur grec,

(1) *F. H. G.*, I, p. 289 : Ὁ δὲ Ζωροάστρης προλέγει, ὡς ἔσται ποτὲ χρόνος, ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται· οἶδεν ὁ Θεόπομπος.

(2) Ed. Didot, *Proœmium*, 9 : ὁ καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμένειν.

(3) *De. Is. et Os.*, 47, éd. Bernardakis (*Teubner*) : Θεόπομπος δέφησι κατὰ τοὺς μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον· τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι, μήτε τροφῆς δεομένους μήτε σκιὰν ποιοῦντας· τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον θεὸν ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, ἄλλως μὲν οὐ πολὺν ὡς θεῷ, ὥσπερ δ' ἀνθρώπῳ κοιμημένῳ μέτριον.

et on propose de le remplacer par le *futur* (1). C'est un petit changement. Mais enfin le texte est excellent. La machine de Yima est déjà toute prête ; il se tient en repos en attendant le temps marqué (2). Aussi n'est-il pas question de résurrection.

On a pris l'habitude de bloquer la recension de Diogène Laërce avec celle de Plutarque pour en faire un tout. Cela est assurément contraire aux règles de la critique. Les hellénistes font très peu de cas du jugement de l'historien des philosophes. Il a pu confondre, comme cela lui arrive souvent, et sa confusion s'expliquerait aisément s'il avait traduit ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅδην « l'enfer sera vidé » (3). Énée de Gaza tablait probablement sur Diogène.

On voit sur quelles bases fragiles on s'appuie quand on décrète, d'après Théopompe, que les Perses admettaient la résurrection générale au IVe siècle avant J.-C.; — sans parler de la possibilité d'un racontar des Mages à l'historien grec.

Si la résurrection avait été admise par tous sous les Achéménides, les Gâthas devraient en parler clairement. Darmesteter l'y a vue assez souvent, mais à travers le commentaire pehlvi. L'insistance de la théologie postérieure prouve à quel point elle eût été en situation, si elle avait été soupçonnée. C'est donc une échappatoire insuffisante que de dire avec Söderblom (4) : « La résurrection peut très bien avoir fait partie de la théologie des prêtres des Gâthas, quoique, dans les fragments (!) de la littérature gâthique qui nous sont parvenus, ils n'aient pas eu l'occasion d'en parler. »

En réalité ce n'est que l'Avesta postérieur qui en est arrivé à la doctrine de la résurrection.

Le texte de Théopompe que nous venons de citer met l'avenir heureux des hommes en rapport avec la lutte des dieux. C'est un point particulier de la religion des Perses, et nous ne songeons pas à en nier l'authenticité, car il découle assez naturellement du dualisme. Mais il n'est pas nécessaire pour cela que le dualisme ait pris son ca-

(1) Μηχανησόμενον au lieu de μηχανησάμενον. D'après Söderblom, c'est obscur. Il lit καλῶς au lieu de ἄλλως et au lieu de οὐ voudrait lire οὖν, ce qui est pour moi inintelligible. On veut comprendre la dernière phrase du repos du Seigneur après la fraškart. C'est attribuer aux Perses les spéculations théologiques des Parsis.

(2) Le Yima des Védas est le roi des morts ; en faisant de Yima le roi d'un peuple souterrain de vivants destinés à repeupler le monde, les Perses n'ont-ils pas plutôt atténué l'idée de la résurrection ?

(3) La même idée est d'ailleurs venue à Böklen, *Die Verwandtschaft...*, p. 103, mais elle nous semble exclue par le début de l'incise τέλος δέ qui marque la fin de la lutte. Il serait étrange que Hadès fût pris ici dans un sens différent de celui du chapitre précédent dans Plutarque.

(4) *L. l.*, p. 242.

ractère complètement moral. Il ne l'avait certainement pas au temps de Théopompe, puisque le dieu mauvais dominait l'autre pendant trois mille ans (1). Cela était si peu dans l'esprit de l'Avesta que, tout en conservant les périodes, on les interpréta différemment. D'après le Bundahish, Ahurmazd crée le monde d'une façon spirituelle, pendant trois mille ans, et à la suite d'une simple tentative d'Ahriman d'y faire irruption, il crée le monde matériel. Darmesteter (2) montre que cette théorie remonte, selon toute apparence, à l'Avesta, et les Gâthas se garderaient bien de mettre Ahriman au-dessus d'Ormazd pendant une époque quelconque. Le dualisme est perpétuel : « Et les deux Esprits se rencontrèrent sur le premier créé des êtres, [apportant] la vie et la mort; et ainsi en sera-t-il jusqu'à la fin du monde (3)... »

Ormazd devenu le dieu bon et le principe même du bien ne pouvait être vaincu dans le passé; c'était aussi une raison pour qu'il fût plus complètement vainqueur dans l'avenir. Ahriman, l'auteur de la mort, étant vaincu, les hommes vivaient dans le bonheur et immortels. Cette idée suffisait avant la réforme et se développait dans le mythe de Yima. Mais les justes qui avaient combattu pour le bien étaient-ils donc définitivement vaincus par la mort et Ormazd avec eux? La résurrection couronnait son triomphe, et, si elle n'était pas exigée par le dualisme, elle cadrait du moins parfaitement avec un dualisme moral.

Ce caractère moral de la résurrection chez les Perses est contesté par plusieurs savants. Söderblom pense que la résurrection est pour eux un simple élément constitutif de leur croyance naturiste au renouvellement du monde. D'après cette base, il montre que la résurrection chez les Juifs a une origine toute différente, le pur sentiment religieux. Nous ne pouvons admettre ce point de vue, d'ailleurs sympathique. La résurrection est mentionnée dans l'Avesta, mais toujours sous son aspect moral. Tous les textes cités par Söderblom ont ce caractère (4). Ce qui est plus net encore, c'est que le ressusciteur, *Astvaṭ-ereta* (littéralement le redresseur des corps), est le Sauveur de l'avenir : « parce qu'il

(1) Söderblom (p. 244) a fait un véritable contresens en négligeant cette période contenue dans les mots ἀνὰ μέρος. Notons encore, pour en finir avec Théopompe, qu'il ne compte que trois périodes dans l'histoire du monde : deux périodes où règne chacun des dieux, et une période de lutte. Ce qui suit est la consommation des choses, la fin. Si donc le Bundahish a ajouté une période de trois mille ans, c'est que la consommation a été prise pour l'ère messianique de la prédication de Zoroastre, et, comme la fin ne venait pas, on a ajouté trois mille ans en imaginant la théorie des trois sauveurs, fils de Zoroastre. Ceci dit d'avance pour exclure le rapprochement entre les quatre périodes des Perses et les quatre empires de Daniel (Stave, *l. l.*, p. 181 s.).

(2) III, p. li s.

(3) Yasna, XXX, 4.

(4) *Fragment Westergaard*, IV, 3; Yasht, XIII, 129; XIX, 11, 22, 89, 94 s.

veut rendre indestructibles les êtres corporels, corps et âme; afin de repousser la Druj (démon femelle), l'engeance bipède (1) ». Ce sauveur est incontestablement zoroastrien.

Il est vrai que la résurrection des Perses est toujours une résurrection générale. Mais ce n'est pas une raison pour que le dogme n'ait pas eu son origine dans une foi morale. Il se peut seulement que l'ancienne idée de la pureté absolue de la terre ait joué ici un certain rôle. Elle ne pouvait être complètement renouvelée et purifiée que si elle devenait non puante par la disparition des cadavres (2). Pourtant une pareille idée poursuivie en rigueur eût conduit à la résurrection des animaux.

Ce qui paraît découler plus directement de l'ancien dualisme, c'est que tous les hommes ressuscités sont finalement heureux. Dans le monothéisme, une créature qui est punie parce qu'elle a péché manifeste la justice de Dieu. Même en péchant elle n'a pas changé de nature. Dans le dualisme, le pécheur est un être Ahrimanien. Il n'y a plus de place pour lui dans un monde où toutes les œuvres d'Ahriman sont détruites. Il sera donc ressuscité comme les bons et partagera leur sort, sauf la redoutable crise du métal fondu. Si le crime est irrémissible, le dualisme, parfaitement conséquent, transforme le pécheur en démon ou en serpent, c'est-à-dire qu'il lui donne en partage le sort d'Ahriman. D'après Söderblom (3), ces pécheurs sont anéantis. Mais nous touchons ici à la théologie du IXe siècle.

Nous avons déjà dit que les Gâthas ne parlent pas de la résurrection. Elle apparaît ensuite, sans tâtonnements, comme une doctrine toute faite, issue, non point de l'ancienne religion naturiste, mais des idées de la réforme : il faudra tenir compte de ces points dans une comparaison avec la résurrection des Juifs.

On peut encore se demander si la croyance à la résurrection est en harmonie avec la célèbre coutume des Parsis qui exposent les morts aux oiseaux de proie pour ne pas souiller la terre par l'inhumation d'un cadavre. Les religions qui enseignent la résurrection l'admettent même pour les cas où le cadavre a été pour ainsi dire anéanti, les cendres jetées au vent etc.; mais, d'une façon normale, elles ont le plus grand respect pour le corps des morts.

Or Hérodote rapporte déjà qu'on n'ensevelissait pas le cadavre d'un Perse avant de l'avoir laissé déchirer par les oiseaux et les chiens (4). La chose lui paraît tellement énorme qu'il n'ose l'affirmer

(1) Yasht, XIII, 129.
(2) Yasht, XIX, 11.
(3) *L. l.*, p. 261.
(4) Hér., I, 140.

expressément, comme une coutume avérée, que des Mages. D'autres inhument le cadavre après l'avoir enduit de cire. Cette précaution a pour but évidemment de prévenir le contact avec la terre. On comprend ainsi comment Cyrus et Darius ont pu se faire construire ou creuser des tombeaux. Ces tombeaux n'excluent pas l'existence des coutumes constatées par l'Avesta et que nous n'avons aucune répugnance à croire primitives (1). Plus tard la coutume des tours de silence a établi pour tous les mazdéens le même mode de sépulture : il était assez coûteux d'enduire les corps de cire. La tradition ancienne aurait ainsi prévalu, malgré son antinomie partielle avec la doctrine de la résurrection.

Les idées de préexistence, si fréquentes dans le Zoroastrisme, peuvent-elles être considérées comme appartenant au vieux fond religieux?

Elles se rattachent surtout aux *Fravashis*, et nous avons déjà noté que les peuples non civilisés, regardant les âmes comme plus ou moins étrangères aux corps qu'elles meuvent et habitent, pouvaient facilement s'assimiler l'idée de la préexistence. Cependant elle ne fait pas partie nécessairement de leur religion. Un mode intermédiaire entre l'idée de ces esprits distincts et l'âme qui ne fait qu'une personne avec le corps est celle du *genius* latin. On a remarqué que cette notion s'était beaucoup mieux conservée à Rome qu'en Grèce. Le genius nous paraît être ce qui ressemble le plus à la fravashi. Les fravashis sont les âmes des morts ; mais les Latins avaient été conduits à la même assimilation (2).

Un texte prouve la croyance au genius sous les Achéménides : d'après Théopompe, Nicostrate d'Argos imitait les mœurs des Perses qui offraient une table bien servie au génie du roi, en l'invoquant spécialement (3). Les Babyloniens reconnaissaient bien que chaque personne avait un dieu particulier comme chaque pays avait un maître divin ; mais ils ne leur donnaient pas le même nom, tandis que les Perses disaient les fravashis des personnes et des choses, comme les Latins le génie d'une personne, d'un peuple et d'un lieu. Cependant les Romains n'admettaient pas pour cela la préexistence des génies : on croyait qu'ils naissaient avec l'homme (4).

(1) L'exposition des cadavres était connue dans l'Inde aux temps védiques (Oldenberg, *La religion du Véda*, p. 487).

(2) Roscher, *Lex. myth.*, I, c. 1618 : on cite *Varron* dans Arnobe, III, 41 ; *Servius* sur Énéide, III, 63.

(3) *F. H. G.*, I, p. 301 : τράπεζαν παρετίθει χωρὶς ὀνομάζων τῷ δαίμονι τοῦ βασιλέως, ἐμπλήσας σίτου καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδείων.

(4) *Quodam modo cum homine gignitur* (Apulée, *De deo Socr.* Roscher, *l. l.*, c. 1614).

Comme la préexistence des fravashis ne nous apparaît que dans le Bundahish, marquée fortement de l'empreinte de la réforme (1), nous pouvons conclure sans hésiter que c'est une doctrine récente, dans laquelle se décèle l'influence du platonisme.

Et il n'y a aucune raison pour voir une création populaire dans des préexistences beaucoup plus abstraites encore : « Quelle est la parole, ô Ahura Mazda, que tu m'as prononcée avant l'existence du ciel, avant les eaux, avant la terre, avant le Bœuf, avant les plantes, avant le Feu, fils d'Ahura Mazda, avant le Juste, avant les démons, les brutes et les hommes, avant tout le monde des corps, avant toutes les choses bonnes, créées par Mazda, issues du Bien (2)? » Cette chose préexistante, c'est une prière, la prière Ahuna Vairya, qui revient souvent dans la liturgie. Mais le bœuf aussi « qui est à la fois le prototype et la source de la vie animale (3) » et sans doute aussi le Juste, le premier homme, qui est apparemment, comme le bœuf, le prototype des êtres de son espèce.

Ceux-là seulement qui rangeront ces idées parmi les conceptions populaires des Perses pourront parler ici d'un emprunt fait par le Judaïsme! Car on sait que les idées de préexistence y formaient déjà tout un système dès le IIe siècle avant J.-C., par exemple dans le livre d'Hénoch.

Si l'ancienne religion des Perses était une religion comme une autre, son sacerdoce rentre sans difficulté dans le cadre de l'ancienne histoire. Nulle part il ne paraît animé de l'esprit des prophètes, et on ne voit pas non plus qu'il ait conservé l'empreinte d'un grand prophète. Nous avons déjà vu les Mages employés aux sacrifices sanglants pour leur donner un caractère rituel, et au culte du feu. Les Perses étant menacés par la tempête, les Mages font des exorcismes au vent. Dans la même circonstance leur mazdéisme est si peu intransigeant qu'ils font des sacrifices à Thétis et aux Néréides, et de préférence à Thétis parce que les Ioniens les renseignent sur la légende locale (4). Naturellement aussi ils expliquent les présages, et nous apprenons même à ce sujet qu'ils tiraient leurs présages de la lune et les Grecs du soleil ; c'était du moins leur opinion (5). Ils savaient, comme de juste, interpréter les songes (6). Ils devinaient l'avenir au moyen de bâtons, spécialement de bâtons de myrte ; on

(1) Darmesteter, II, p. 502.
(2) Yasna, xix, 1.
(3) Darmesteter, qui cite *Bundahish*, X.
(4) Hér., VII, 191.
(5) Hér., VII, 37.
(6) Hér., VII, 19.

les comparait en cela irrévérencieusement aux Scythes (1). Pour tout dire, c'est d'eux qu'est venu le nom de magie..., et ce mot était déjà synonyme de sorcellerie au IVe et peut-être au Ve siècle. D'après Diogène Laërce, Dinon et Aristote auraient protesté (2), et sans doute avec raison, mais l'appréciation des Grecs, si elle était exagérée, ne montre-t-elle pas du moins que les Mages avaient tous les autres caractères des sacerdoces orientaux?

Dinon et Hermodore ajoutaient que le nom même de Zoroastre signifiait « sacrificateur aux astres », réhabilitation qui n'est guère dans le sens du Mazdéisme pur.

Notons cependant — et cela est conforme au mouvement vers la culture philosophique que devait amener le contact des Grecs et que nous reconnaissons volontiers — qu'Aristote (3) les nomme après les poètes demi-mythiques, demi-raisonnants, comme Phérécyde, et avant les grands philosophes, comme Anaxagore.

Ed. Meyer nous offre de trancher facilement, et d'après des sources certainement authentiques, la question de la religion des anciens Perses : « chaque mot des inscriptions de Darius nous montre en lui un zoroastrien (4) ». Nous ne craignons pas de répondre : Pas un mot des inscriptions des Achéménides ne sort du cadre des religions naturalistes de l'antiquité et ne révèle un zoroastrien. Artaxerxès II n'est déjà plus le type voulu, puisqu'il invoque Mithra et Anahita.

Le zoroastrien modèle, c'est sans doute Darius (5). Or nous avons déjà noté que s'il proclame Ahuramazda le plus grand des dieux, il en admet d'autres, et des dieux de clan (6).

Il a prié Ahuramazda, celui-ci est venu à son secours et lui a donné la royauté. Tous ces traits se retrouvent dans les inscriptions babyloniennes. Le messianisme au sens très large qui fait de Darius un roi providentiel dans une époque troublée (7) est beaucoup plus développé par exemple chez Assourbanipal (8). Il est très édifiant

(1) *F. H. G.*, II, p. 91 ; Schol. Nicandr. Ther. 613 : Μάγοι δὲ καὶ Σκύθαι μυρικίνῳ μαντεύονται ξύλῳ· καὶ γὰρ ἐν πολλοῖς τόποις ῥάβδοις μαντεύονται. Δείνων δὲ ἐν τῷ πρώτῳ τῆς τρίτης συντάξεως καὶ τοὺς μάντεις φησὶ Μήδους ῥάβδοις μαντεύεσθαι.

(2) *Proœm.*, 8 : Τὴν δὲ γοητικὴν μαγείαν οὐδ' ἔγνωσαν, φησὶν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ καὶ Δείνων ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν ἱστοριῶν· ὃς καὶ μεθερμηνευόμενόν φησι τὸν Ζωροάστρην ἀστροθύτην εἶναι· φησὶ δὲ τοῦτο καὶ Ἑρμόδωρος.

(3) *Metaph.*, XIII, IV, 4, éd. Didot.

(4) *Geschichte des Alterthums*, 3e vol., 1901. L'auteur rétracte énergiquement ce qu'il avait avancé sous l'influence de Darmesteter et opine maintenant que Zoroastre, le grand prophète, est bien antérieur à Cyrus.

(5) Weissbach et Bang, *Die altpersischen Keilinschriften*. Leipzig, 1893.

(6) *Op. l.*, p. 35, § 3 de l'inscription *a* de *Naqch-i-Roustem*.

(7) *Op. l.*, p. 37, § 4, même inscription.

(8) *Keilinschr. Biblioth.*, II, 157.

d'entendre Darius attribuer la faveur du dieu à ses qualités morales : « Auramazda m'a secouru, et les autres dieux qu'il y a, parce que je n'étais point mal intentionné, je n'étais pas menteur, je n'étais pas violent, ni moi, ni ma race. J'ai gouverné selon la loi (1)... »

Mais il ne faut pas oublier que Mardouk en fit autant pour Cyrus : « Mardouk... fut pris de compassion. Il a jeté les regards sur tous les pays ensemble, les a passés en revue et a cherché un prince juste selon son cœur, pour le prendre par la main (2). » Pour le fond, cette idée remonte du moins à Hammourabi : « Les grands dieux m'ont élu moi-même, pasteur sauveur dont le sceptre est droit (3). » Les Phéniciens ne comprenaient pas la chose autrement : « Que la dame de Byblos bénisse Iakhouméléк, roi de Byblos, et qu'elle le fasse vivre et qu'elle prolonge ses jours et ses années sur Byblos, parce que c'est un roi juste (4). »

Ce qui est spécifiquement perse, c'est l'horreur du mensonge. Darius est profondément froissé que les neuf usurpateurs qu'il a vaincus aient menti en disant : « Je suis roi. » Il demande à Ahuramazda de protéger le pays contre la troupe mauvaise, sans doute l'armée des démons, contre la stérilité et le mensonge (5). Il ne dit pas si cette armée avait un chef.

Il est un point que nous recommandons à l'impartialité de la critique. Lorsque les inscriptions babyloniennes ou phéniciennes bénissent ou maudissent les générations à venir selon qu'elles respectent ou détruisent les inscriptions, tombeaux etc., elles ne font jamais allusion, depuis Hammourabi jusqu'à Tabnit ou Echmounazar, qu'à des récompenses ou à des châtiments dans ce monde. On en conclut que ces écrivains lapidaires n'admettaient pas les rétributions futures.

L'argument est sans doute trop absolu, mais enfin notre Zoroastrien prétendu ne tient pas un autre langage : « Si tu vois cette inscription ou ces images [et] que tu ne les détruises pas, [mais] que tu me les conserves aussi longtemps que dure [ta] race, que Auramazda soit ton ami, et que ta race soit nombreuse, et ta vie longue, et que

(1) *Op. l.*, p. 29, inscription de Béhistoun, § 62. Le dernier mot est en ancien perse *âbichtâm*, avec un point d'interrogation dans Weissbach-Bang. On a voulu voir dans ce mot l'Avesta lui-même. Le texte babylonien a *Dênu*, « le droit, la loi ». M. Willy Foy (*Z. D. M. G.*, t. LII [1898], p. 254) ne voit aucun rapport entre l'Avesta et l'ancien persan *abichtam;* l'Avesta serait « l'inconnu, l'incompris », par opposition à *zend*, « l'explication ».

(2) *Keilinschr. Biblioth.*, III, 2, p. 122.

(3) Éd. Scheil, p. 118.

(4) *CIS.*, 1. — Sennachérib, I, 4, est aussi un roi gardant le droit, aimant la justice, et Nabuchodonosor aussi, etc.

(5) *Op. l.*, p. 35, § 3.

Auramazda fasse prospérer ce que tu fais! » Le contraire naturellement dans l'hypothèse opposée; quand Auramazda a fait mourir le coupable il n'est plus question d'un autre châtiment. A un passage seulement on croirait sentir passer le souffle des Gâthas : « O homme! que les commandements d'Auramazda ne tè paraissent pas néfastes! N'abandonne pas la voie droite! ne sois pas injuste (1)! » N'est-ce pas du prosélytisme, presque une prédication? En réalité le roi prêche pour lui-même. Les lois d'Ahuramazda sont la décision suprême du dieu qui lui a confié l'empire. Le roi invite ses peuples à ne plus se révolter vainement contre la volonté divine qu'il représente : « tout ce qui a été fait, je l'ai fait d'après la volonté d'Auramazda (2) ».

Les Gâthas souhaitent un roi qui fasse régner Ahuramazda, Darius constate que Ahuramazda lui a donné le règne; c'est toute la différence des points de vue; elle suffit à distinguer l'esprit des anciennes religions de celui de la religion nouvelle (3).

Enfin on a remarqué depuis longtemps que les quelques noms de mois qui figurent dans l'inscription de Béhistoun supposent une tout autre nomenclature que celle de l'Avesta. Dans l'Avesta chaque mois est rigoureusement consacré à un génie dont l'invocation est nécessaire au sacrifice. Dans l'ancien calendrier perse, les noms se rattachent moins aux dieux qu'à la nature. Voici cette nomenclature d'après Oppert : « Sacrifice aux dieux, Creusement, Service du feu, Innomé, Couvée des oiseaux, Libre de glace, Commencement de chaleur, Printemps, Diminution de l'ombre (4). »

(1) *Op. l.*, p. 37, § 6.

(2) *Op. l.*, p. 37, § 5.

(3) Darius se vante d'avoir rétabli les temples détruits par le Mage Gaumata (*op. l.*, p. 15, § 14). La solution la plus simple est de songer aux temples des nations soumises que le Mage a pu détruire par fanatisme national et que Darius relevait par esprit politique inspiré de la tradition de Cyrus. Ce n'est pas d'un Zoroastrien bien fervent. Nous n'insistons pas à cause de l'obscurité qui demeure sur ce point.

(4) *Der Kalender der alten Perser*, par Jules Oppert, *Zeitschrift der d. morgenl. Gesellschaft*, t. LII (1898), p. 259-270. Il est vrai que dans un article de la même revue : *Die altpersischen Monate*, t. LI (1897), p. 233-251, l'un des premiers maîtres de la science éranienne a affirmé (p. 251) : « Il est résulté de l'analyse des noms de mois que l'ancien calendrier perse est aussi zoroastrien sans doute possible (fraglos), car le mot *âtar* (feu) dont le 9e mois porte le nom est iranien et zoroastrien : de plus, le nom concorde avec celui du calendrier de l'Avesta, comme on a aussi essayé de le démontrer pour les 3e, 7e, 10e noms des mois. » Il suffirait de répondre que l'Avesta, ici comme ailleurs, s'est soudé à l'ancien culte naturiste pour le transformer; encore faut-il constater que les rapprochements respirent le plus pur rabbinisme. Ainsi le mois « Creusement » d'Oppert est (dans Justi le 3e) « Creusement des canaux », ce qui correspond à l'Avesta, car le génie de ce mois est le génie de l'eau. Le 7e mois (le 1er dans Oppert), « Sacrifice aux dieux », répond au mois avestique consacré à Mithra, parce que c'est le plus grand des dieux après Ahuramazda. Enfin *the last but not the least*, le mois « Innomé », est bien le mois avestique du « Créa-

Ne serait-il pas aussi à propos de juger de la religion des Perses par l'extérieur, c'est-à-dire de l'effet qu'elle a produit sur les autres religions en dehors d'Israël? Car il serait bien surprenant, si cette religion était si hautement morale et spirituelle, que des prêtres ou des prophètes animés de l'esprit apostolique des Gâthas n'eussent pas entrepris d'attirer des prosélytes à une religion qui se disait universelle. Et en effet, nous dit Ed. Meyer, le Zoroastrisme a dû chercher à répandre partout la légitime adoration d'Ahuramazda (1). Quel n'est pas l'étonnement quand on lit aux lignes suivantes qu'en fait ce qui a surtout pénétré ce sont les cultes populaires! C'est d'abord Anahita, surtout en Arménie (2); c'est ensuite Mithra, dont les destinées furent si brillantes; c'est même Vertragna. Rien d'ailleurs ne suppose un genre de prosélytisme particulier. C'est l'influence du vainqueur, que la Grèce exercera ensuite, et avec quel ascendant! On procède simplement par synerétisme, comme plus tard on assimilera Oromasdès à Zeus, Mithra à Apollon-Soleil ou à Hermès, Vertragna à Héraclès-Arès (3).

On nous permettra d'insister sur une très intéressante découverte épigraphique qui se rapporte du moins indirectement à la propagande mazdéenne (4).

Les inscriptions ont été trouvées en Cappadoce et sont actuellement au Musée de Constantinople. L'une d'elles n'a pas été expliquée (5). Voici le texte des deux autres d'après M. Lidzbarski, adoptant presque entièrement le premier déchiffrement de M. Clermont-Ganneau :

1 ... Celle-ci (?) Dên-Mazdaianiš
2 la reine (?) la sœur et la femme de Bel,
3 a parlé ainsi : « Je suis la femme du roi Bel ».
4 Alors Bel a dit à Dên-Mazdaianiš :
5 « Toi, ma sœur, es très sage,
6 et tu es plus belle que les déesses,

teur », parce que Dieu est innomable! On voit déjà que l'ordre des mois n'est pas accordé sans contestation (cf. Weissbach, *Z. D. M. G.*, t. LI [1897], p. 509-523: *Zur Chronologie des falschen Smerdis und des Darius Hystaspis*).

(1) *Geschichte...*, III, p. 128 s.

(2) Strabon, XI, xiv, 16.

(3) Inscription d'Antiochus de Commagène à Nimrrudagh, rapportée par Ed. Meyer, *l. l.*: Ζεὺς Ὠρομάσδης, Ἀπόλλων Μίθρας Ἥλιος Ἑρμῆς. Ἀρτάγνης Ἡρακλῆς Ἄρης.

(4) Inscription araméenne de Cappadoce. Note de M. Clermont-Ganneau, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, Série IV, t. XXVI, p. 630-640 et 808-810. Reproduite dans le *Recueil...*, III, p. 59-70 et Lidzbarski, *Aramäische Inschriften aus Kappadocien*, dans l'*Ephemeris*, I, p. 59-89.

(5) Lidzbarski lui suppose un contenu astrologique; je croirais plutôt qu'il s'agit d'offrandes et de vœux.

7 et c'est pour cela que je t'ai faite
8 la femme de
9 Bel. »

Sur le même bas-relief, un premier mot inconnu, puis :

fait lors du mariage de Bel, grand, roi.

D'après Lidzbarski, la personne féminine est vraisemblablement la personnification de la foi mazdéenne. Bel serait Ahuramazda. Il est par trop étrange qu'un dieu épouse sa propre religion à une époque donnée. Si ce mariage n'a pas eu lieu aux origines, il ne se fera jamais! Il faudrait du moins que Bel soit le dieu local qui épouse la foi mazdéenne. Est-ce le Zoroastrisme? Rien ne le dit; en tout cas l'inscription est, d'après Lidzbarski, certainement postérieure aux Achéménides; il la date approximativement du second siècle avant Jésus-Christ.

De plus, peut-on vraiment transcrire sans sourciller cette métaphore mystique du mariage d'un dieu avec une religion étrangère? M. Clermont-Ganneau, auquel cette hypothèse avait souri, a reculé devant la deuxième inscription; il admet un mariage ordinaire. Pourquoi d'ailleurs le nom de Bel, qui revient plusieurs fois, n'est-il jamais suivi de l'épithète de dieu? Le nom de la femme indique seulement une influence mazdéenne (1), et dans une autre inscription le nom d'Ahuramazda se lit en toutes lettres.

Dans l'hypothèse la plus favorable on aurait seulement que le Mazdéisme avait pénétré en Cappadoce au IIe siècle avant J.-C.; nous ne songeons pas à le nier. Il y aurait pénétré, en outre, sous les apparences d'une union incestueuse, ce qui est très perse, mais n'a rien de particulièrement moral. Anahita était reçue en Arménie avec le cortège des prostitutions sacrées. Quelqu'un voudra-t-il nous expliquer comment la religion des Juifs, si supérieure à celle des Perses, a été influencée par elle dans le développement des grandes vues eschatologiques qui supposent un sentiment profond de la justice de Dieu, tandis que la religion de Zoroastre élevée, morale, spirituelle et animée du prosélytisme le plus apostolique touchant le règne de Dieu, n'a rien appris au monde ancien, à notre connaissance du moins, que le culte de Mithra, de Vertragna, d'Anahita avec ses parèdres, avec les prostitutions sacrées, et, tout au plus,

(1) Ce nom דינמזדיכנש ressemble en effet beaucoup au pehlvi *Dîn Mâzdîçnân*, « la religion mazdéenne ». Toutefois *dîn* dans le sens de « religion » est à peu près inconnu à l'araméen ancien et n'a pris ce sens couramment qu'en arabe. Ne peut-on trouver une autre explication théophore?

d'Ahuramazda avec l'idéal de l'inceste? Et cependant pour les Grecs les Mages étaient des magiciens... il y a là un mystère. Ne serait-ce pas de la part des critiques un mystère de crédulité dans le grand prophète Zoroastre, et les verrons-nous souscrire aux prétentions des Parsis modernes qui font de leur antique législateur le précepteur de Platon (1)?

III. *Les influences réciproques.*

Cette comparaison, rapide et fort incomplète, des idées de la réforme avec les croyances traditionnelles des Perses accuse encore mieux ce que nous avions d'abord indiqué du caractère réfléchi, presque philosophique, du système des Gâthas.

On peut maintenant se faire une opinion sur la façon dont se pose le problème des influences réciproques. S'il s'agissait d'une influence de peuple à peuple, de religion nationale à religion nationale, il serait interdit d'avance de supposer que les Juifs ont eu assez d'ascendant sur les Perses pour changer quelque chose au train religieux du grand roi et de son peuple.

Au contraire, les Juifs étant sous la domination des Perses, ils ont pu faire à leur égard le raisonnement qui avait entraîné leurs ancêtres à sacrifier aux dieux de Damas et de Ninive. On ne voit pas cependant qu'ils en aient même été tentés. Leurs convictions étaient alors trop fortes, et, quoi qu'il en soit de cas exceptionnels qui échappent à l'histoire, les maîtres religieux d'Israël n'ont pas hésité à considérer Cyrus comme un simple instrument de Iahvé; c'était l'enseignement du second Isaïe (2). Qu'on ait été reconnaissant aux Perses de leur tolérance, qu'on ait estimé leurs qualités naturelles, qu'on ait apprécié chez eux un penchant bien moindre à l'idolâtrie, et des idées plus relevées sur la divinité, tout cela ne créait aucune raison pour échanger Iahvé, le créateur du ciel et de la terre, contre Ahura Mazda, qui avait aussi créé le ciel et la terre. Tout au plus, si les Perses aimaient le vocable de « Dieu du ciel », était-ce un encouragement à le joindre au nom de Iahvé. En pareil cas, il est difficile de faire la part de la protestation ou de la conciliation.

Il est donc très assuré que les directeurs spirituels des Juifs n'ont pas dû être influencés beaucoup par la croyance nationale des

(1) Cf. *The antiquity of the Avesta*, par M. Jivanji Jamshedji Modi, que je ne connais que par un article de M. Blochet: *L'Avesta de James Darmesteter et ses critiques* (*Revue archéologique*, 3e série, t. XXXI, juillet-août 1897, p. 38-93). Cet article prend la défense de Darmesteter.

(2) Is., XLIV, 28.

Perses. Si l'ancienne religion s'était plutôt épurée au contact immédiat de la grande Babylone dont la séduction était traditionnelle et pénétrait par toutes les habitudes de l'esprit, par toutes les affinités du tempérament, elle n'a pas dû redouter beaucoup la séduction d'une religion de Barbares (1).

En fait, presque tous les points où l'on croit voir des rapports étroits, même la résurrection, appartiennent selon nous à la réforme.

Que si l'on compare le Judaïsme à la réforme elle-même, l'influence des Perses ne saurait être antérieure aux environs de l'an 150 av. J.-C. Or il est constant qu'à cette époque le Judaïsme était déjà dans une fermentation extraordinaire et en possession de toutes les idées qu'on dit empruntées au mazdéisme. Que l'on compare d'ailleurs la réforme de Zoroastre au double phénomène de l'évolution religieuse d'Israël et de l'évolution philosophique des Grecs! Ni la Judée ni la Grèce n'ont été fermées aux influences étrangères, mais enfin on peut suivre en Judée et en Grèce le développement autonome du principe religieux et du principe rationnel, on peut en faire l'histoire.

Le Zoroastrisme au contraire a toutes les apparences d'un système artificiel, formé d'éléments disparates, et qui n'a pas eu la force de s'assimiler la religion ancienne en la pénétrant profondément de ses principes.

Les Gâthas semblent bien un vigoureux effort pour faire de la lutte pour le bien le grand ressort de la vie religieuse. Il n'y est question ni des dieux de la nature, ni des âmes des morts, ni des sacrifices sanglants, ni de celui du Haoma. Et tout cela fait corps dans le reste de l'Avesta avec une vieille religion naturiste : on y voit Ahura Mazda, auquel Ahriman, par un coup de mauvais œil, a envoyé 99.999 maladies, obligé de recourir à la parole divine pour se guérir; les dieux privés de sacrifices sont sans force, et Ahura Mazda lui-même en offre à d'autres divinités. Parmi les crimes les plus sévèrement punis, des vétilles côtoient des fautes fort graves. Le pouvoir mystique du chien l'emporte sur celui des bonnes pensées, des bonnes paroles et des bonnes actions, et il en coûte plus de donner de mauvaise nourriture à un chien de berger que de tuer un homme (2). Nous n'insistons par sur ce côté grotesque, il y aurait trop à dire!

(1) Nous parlons ici de la religion d'Israël, telle qu'elle a prévalu grâce à ses chefs spirituels; il est certain par ailleurs que cette victoire n'a pas empêché mainte revanche des superstitions babyloniennes parmi le peuple sur des points particuliers.

(2) Darmesteter a résumé la législation et les pénalités dans l'Introduction au Vendidad, II, x ss.

Ce que l'histoire conclut du mélange où coexistent une si haute tentative, en grande partie avortée, et la survivance d'une religion naturiste, malgré un programme éminemment moral, c'est qu'à un certain moment un souffle puissant a traversé la religion de l'Iran. Le Zoroastrisme n'est certainement pas plus sorti de l'ancien Iran que le Mahométisme de l'ancienne Arabie. On se plaît à parler d'un génie créateur. L'histoire n'en connaît point de cette force. Il faut, pour qu'une pareille réforme réussisse, que le terrain soit préparé par l'éclosion d'idées nouvelles.

Darmesteter a pu se tromper sur le nom de Philon, il a du moins vu juste en reconnaissant l'influence de la philosophie grecque dans l'Avesta. La Grèce a-t-elle fourni aussi le ressort moral? On peut en douter! Et, quoiqu'il soit plus facile de se représenter un isolé conduit par une grande idée morale, qu'un génie arrivant d'un bond aux abstractions de la pensée grecque, n'est-il pas beaucoup plus vraisemblable de supposer ici l'influence de celle de toutes les religions anciennes qui avait le plus mis en relief l'unité de Dieu et son caractère de Juge des actions morales?

L'hypothèse contraire va manifestement à rebours de toute l'évolution historique. Veut-on que les Hébreux n'aient été en contact qu'avec les idées relevées de la réforme? Parle-t-on de l'action littéraire des seules Gâthas? Ou bien ont-ils connu vaguement l'ensemble représenté aujourd'hui par l'Avesta? Dans les deux cas il leur était facile de constater combien leur système religieux était plus cohérent et plus ferme.

Les Juifs ne pouvaient pas agir comme nation sur les Perses, mais ils ont dû chercher à atteindre leurs sages. Pourquoi n'auraient-ils pas adopté la même attitude envers les Perses qu'envers les Grecs? Sans rien céder de leur dogme fondamental, ils se sont efforcés de donner satisfaction à la réflexion philosophique. Il serait étrange qu'ils n'eussent rien essayé de semblable auprès des rois parthes. Les colons ou les négociants de leur nation ne manquaient pas en Hyrcanie. De leur côté, les Mages ne restaient pas inactifs. Tout l'Orient a dû prendre position vis-à-vis de l'hellénisme.

En Syrie et en Égypte on a procédé par synerétisme, et, sans le secours divin, le Judaïsme eût été emporté dans le mouvement général. Il s'est repris, non sans recevoir une allure déterminée de ce contact. Ne peut-on pas regarder le Zoroastrisme comme une tentative semblable? Zoroastre n'a pas subi l'influence de Philon, soit! Il a été le Philon de la Perse, un Philon déguisé. Pour fermer à la religion des Grecs l'accès de l'Iran ou pour l'en chasser, il a entrepris de restaurer

et de vivifier la religion et les mœurs nationales (1) ; en pareil cas, le plus sage est de s'assimiler les meilleures parties du système adverse ; ne voulant pas aller jusqu'au syncrétisme religieux, qui est une défaite déguisée, il devait s'arrêter aux idées philosophiques.

Ces présomptions générales ne dispensent pas d'un examen plus détaillé. On sait qu'il y a deux écoles opposées. Commençons par ceux qui veulent que les idées des Perses aient été modifiées par le judaïsme. Darmesteter a indiqué plusieurs points, non sans exagérer les rapprochements.

On assigne d'abord la création. L'ordre définitif dans la théologie parsie est : le ciel, les eaux, la terre, les plantes, les animaux et les hommes. Donc six actes, comme dans la Genèse, et le même ordre. Les six jours de la Genèse sont le type de la semaine, les six actes des Persans ont lieu durant un an et sont le type des six fêtes de l'année. Il est d'abord tout à fait certain que ces six fêtes ne sont pas, à l'origine, des fêtes commémoratives de la création, mais des fêtes des saisons (2). On leur a donné artificiellement ce caractère commémoratif. Tout cela n'indique-t-il pas l'imitation de la Genèse? Nous le croyons en effet, à cause de l'ensemble des faits rapprochés et surtout du nombre six. Car en soi l'ordre persan est assez naturel, moins compliqué que celui de la Genèse, et que des fêtes agricoles se transforment en fêtes commémoratives, cela n'est pas sans exemple et peut se produire sans une imitation étrangère (3). D'ailleurs l'Avesta ne connaît encore que le caractère agricole ou de saison des fêtes et l'ordre des actes créateurs n'y était pas absolument fixé (4). L'influence de la Bible, si elle a existé, ne se rencontrerait donc qu'à une basse époque.

L'origine de l'homme chez les Perses se rattache à la coutume du

(1) Hér., I, 135, affirme que les Perses avaient emprunté aux Grecs leur vice favori. Or, l'Avesta punit la sodomie avec la dernière rigueur. Les coupables peuvent être tués par le premier venu et le crime ne peut être pardonné, ni dans ce monde, ni dans l'autre. N'est-ce pas par réaction ?

(2) La mi-printemps « qui donne le lait » (Darm., I, 444) ; la mi-été qui est la saison où se fait la fenaison ; la fête « qui donne le blé » (I, p. 445) ; le 16 oct. la fête où la chaleur descend, « où sont lâchés les mâles » ; la fête du mi-hiver, « où règne le froid » ; enfin, la fête des dix derniers jours de l'année, en l'honneur des fravashis des ancêtres. Darmesteter a tort de nommer mythologique la conception rationnelle plus récente ; d'ailleurs tout le monde conclura avec lui : « Il est naturel de penser que cette conception mythologique et cosmogonique des fêtes annuelles est d'ordre secondaire : et en effet, leurs noms, leurs dates et leurs épithètes prouvent que ce sont avant tout des fêtes agricoles » (I, p. 38).

(3) Par exemple du moins la Pentecôte, qui dans l'A. T. n'était pas encore rattachée au souvenir du Sinaï.

(4) L'ordre qui a prévalu se trouve déjà Yasht, XIII, 86 ; mais on a vu que dans Yasna, XIX, 1, l'ordre est un peu différent et les actes plus nombreux.

Khâtûk-das, l'inceste, glorifié par la religion ancienne, malgré les dénégations des Parsis modernes, qui ne seraient pas fâchés d'effacer cette institution de leurs annales. Ahura Mazda s'unit à la terre sa fille et engendre Gayômart. La semence de ce premier homme tombe après sa mort dans la terre sa mère, d'où le couple Mashya et Mashyâna, qui donnent naissance au genre humain. Le péché commence avec ce premier couple : ce dernier point suggère une imitation de la Bible (1).

On a comparé le déluge avec l'arche de Noé aux hivers que Yima prévient en construisant son *vara*. L'analogie est trop superficielle et le thème de la destruction trop général pour qu'on puisse conclure.

Le partage de la terre entre trois personnes est plus caractéristique, d'autant que l'Avesta connaît cinq grandes races humaines : Airya, Sairima, Tura, Sâini et Dâhi (2). Ce partage en trois serait avestique d'après Darmesteter (3).

Le même savant constate que seule la Perse possède comme la Bible une liste chronologique de ses souverains légendaires; il faut reconnaître toutefois que le fond des légendes est parfaitement iranien.

Nous ne comprenons pas comment l'illustre maître a pu citer aussi Abraham, Isaac et Jacob comme les prototypes des trois précurseurs de Zoroastre dans le culte : Vivaṅhâo, Athwya, Thrita, puisque, d'après lui, on retrouve ces mêmes noms dans l'Inde (4).

Enfin nous ne voudrions pas conclure que l'idée même de la Révélation et des instructions données par Ahuramazda à Zoroastre soit une imitation du Pentateuque, malgré l'accord sur « la montagne des entretiens sacrés (5) ». Tous les anciens législateurs étaient censés avoir reçu leurs lois par une révélation divine. Dans l'Avesta, Zoroastre questionne toujours; ce qui ressemble plus aux oracles des Grecs qu'à la manière souveraine du Pentateuque.

Tout cela est assez peu significatif. Mais n'a-t-on pas exagéré encore plus en sens contraire?

Je ne veux point poser la grave question de savoir si le chien de Tobie aurait eu l'honneur de figurer dans la Bible sans la vénération des Perses pour les chiens, ni si leur goût pour le cheval monté, non

(1) D'après Darmesteter, ce renseignement du Bundahish (XV, 6 s.) remonte bien à l'Avesta (Darm., III, p. LVII s.).

(2) Yasht, XIII, 143 s.

(3) III, 399, note 8.

(4) Darm., II, p. 80.

(5) Aussi : « la forêt des entretiens sacrés » (Vendidad, XXII, 19).

attelé, n'aurait pas influé sur les images dans Zacharie (1). Tout est possible, et il importe assez peu.

Après ce que nous avons dit de la composition de l'Avesta, il est superflu de se demander si le canon juif est une imitation du canon persan; le contraire paraît trop assuré. On a supposé que l'usage de lire l'Écriture dans les synagogues venait des Perses : c'est une conjecture en l'air, puisque rien ne vient même suggérer que cet usage existât en Perse avant de se former en Judée.

On ne peut pas insister beaucoup non plus sur les hypostases. A supposer que la personnification des attributs divins, surtout la Sagesse, ne soit pas expliquée suffisamment par le simple développement de la doctrine révélée sans l'influence ou du moins sans l'excitation due à une pensée étrangère, il serait plus naturel de recourir à la Grèce, comme à une source commune.

Aussi les critiques ont-ils concentré toute leur attention sur les anges et les démons et sur les fins dernières.

On insinue surtout que les Hébreux ont emprunté aux Perses, plus ou moins complètement, plus ou moins directement, la hiérarchie des esprits célestes et en particulier les anges gardiens des peuples.

D'après le livre de Tobie (2), il y a sept anges qui se tiennent en présence de Dieu. Stave les reconnaît déjà dans « les sept yeux sur la pierre » de Zacharie (III, 9). Ne sont-ce pas les sept Ameshas Spentas?

A cela il faut répondre une fois pour toutes que les Ameshas Spentas sont constamment six et non sept. On rencontre, il est vrai, ce nombre de sept, mais dans un texte qui porte la trace d'un effort pour y atteindre; car il ne peut être réalisé qu'en comptant parmi eux Ahura Mazda dont il est dit en même temps qu'il est leur père (3). La même allure embarrassée se retrouve dans la rédaction du Bundahish : « Et à la création, quand Ahurmazd créa les sept Amshaspands, étant lui-même le septième de ces excellents (4)... » Et des Sémites avaient-ils besoin qu'on leur enseignât à se servir du nombre sept? Aussi Beer a-t-il évolué et cherché le rapprochement précisément dans le fait que la tradition hébraïque, comme celle des Perses, oscillait entre le nombre sept et le nombre six! Mais le nombre six chez les Juifs n'est attesté expressément nulle part (5). Il est vrai que la tra-

(1) Cf. Stave, *l. l.*, p. 129 ss.

(2) Tobie, XII, 15. Sur les variations du texte, cf. Hackspill, *l'Angélologie juive à l'époque néo-testamentaire*, *RB*. 1902, p. 534.

(3) Yasht, XIII, 83; répété Yasht, XIX, 16.

(4) Darm., II, p. 311.

(5) Beer, *Das Buch Henoch* dans *Die Apocryphen* de Kautzsch, sur Hén., XX, 1-7, note *dd*. Les deux textes allégués pour le nombre six sont le texte éthiopien qui a laissé tomber

dition hébraïque a connu des noms propres d'anges plus nombreux que sept, mais les chiffres sont quatre ou sept, et au surplus, elle attache peu d'importance au nombre.

Et en dehors du nombre il n'y a aucune relation prochaine. Les anges des Hébreux sont de grandes individualités qui ont des missions spéciales; les Ameshas Spentas sont des abstractions qui deviennent des agents : la bonne pensée, la docilité, l'immortalité. On n'a même pas essayé de rapprocher les missions des anges des abstractions persanes ni des attributions naturelles que les Ameshas Spentas possédaient probablement auparavant.

S'il fallait absolument tenir compte du nombre sept, ne devrait-on pas plutôt comparer les sept anges aux sept dieux de Babylone (1)?

La première fois que les anges paraissent avec des noms, dans Daniel (2), ce sont avant tout des princes qui représentent les intérêts d'un peuple : Michel ou l'ange d'Israël, le prince des Perses, le prince des Grecs; Gabriel ou l'ange révélateur. Laissant de côté les Ameshas Spentas, Stave veut assigner un autre rapprochement — qui détruirait le premier — avec les fravashis qui seraient aussi les anges gardiens des peuples. Cela ne se lit malheureusement pas dans les textes, et Stave a raisonné sur une conjecture, devenue dans sa pensée une certitude (3).

Ici encore, si les Juifs avaient été réduits à un emprunt, ils rencontraient partout l'idée des Baals des lieux considérés comme les princes des peuples. Mais tout indique une pensée originale, caractérisée par le mot *sar*, désignant peut-être la suprême dignité de ces êtres d'après l'usage babylonien.

le nom du septième ange que nous avons maintenant dans le grec, et le Targ. du Pseudo-Jonathan sur Dt., XXXIV, 6. Dans ce dernier passage on cite à côté de Michel et de Gabriel quatre anges maîtres de sagesse comme ayant coopéré à l'enterrement de Moïse. Parmi ces quatre est le métatron! C'est donc une vue particulière; il ne s'agit pas de six anges principaux.

(1) Le même livre de Tobie a-t-il emprunté aux Perses les sept époux de Sara (Tobie, VII, 11)?

(2) D'où la tradition talmudique que les noms des anges sont venus de Babylone (Talm. Jér., *Rosch haschana*, 56 *d*). Cette tradition oblige-t-elle les critiques avec leur opinion sur la composition de Daniel?

(3) Voici ce paralogisme. A la p. 210, Stave admet que du texte cité YASHT, XIII, 67 ss., on peut seulement conclure à l'existence d'anges gardiens des peuples; à la p. 224, c'est acquis purement et simplement. Or, si le texte parle des Fravashis qui ont combattu « chacune sur son lieu et sa terre... chacune pour les siens, pour son bourg, pour son district, pour son pays », les Fravashis sont si bien ici les âmes des morts qu'on ajoute « dans le lieu et la demeure qu'elle habitait jadis ». Cette sorte de sophisme se retrouve aux pp. 153 et 193 on fait dire à Darmesteter que l'Hamestâgan ou purgatoire des âmes existe au temps des Gâthas, alors que le savant français dit simplement que les Gâthas, en parlant de gens ni bons ni mauvais, contiennent en germe l'Hamestâgan (DARM., I, p. 244, note 5).

Franchement, pour nous servir de la formule de Stave (1), est-il vrai que les Juifs sont arrivés à la même hiérarchie et au même système que les Perses?

L'influence n'aurait-elle pas été plus grande dans le monde du mal qui caractérise si nettement, non seulement le Zoroastrisme, mais peut-être aussi l'ancienne religion des Perses?

Nous sommes tout disposé à concéder que le nom du démon Asmodée (2) ressemble assez à celui de *Aeshma* qui était un *dâeva,* ce qui a pu aboutir à la forme Aeshma-dâeva, qui d'ailleurs ne se trouve pas dans les textes. Par ailleurs le démon persan est un démon de la colère, un batailleur; Asmodée est plutôt le démon de la luxure. La ressemblance ne va pas loin.

Satan est trop fortement entré dans l'A. T., il est trop facile de suivre le développement des idées à son sujet pour qu'on le suppose emprunté (3). Il est d'autre part certain que son rôle grandit, jusqu'à régir un véritable royaume opposé à celui de Dieu, et on ne peut se dissimuler que sur ce point les analogies sont frappantes.

Tandis que l'A. T. hébreu contient à peine quelques allusions obscures aux démons, les ouvrages composés sous les Macchabées s'en préoccupent beaucoup. Il est clair que la pensée juive a été fort stimulée sur ce point par le contact avec la religion babylonienne et peut-être avec la religion des Perses. La solution témoigne cependant d'une réelle indépendance. Comme les démons des Perses, ceux des Babyloniens sont méchants par nature : c'est une opposition de deux mondes que les Perses ont conçue aussi comme l'opposition de deux chefs. Les Juifs se sont posé la question de l'origine des démons : ils ont indiqué deux solutions dans le livre d'Hénoch : la chute des Anges, descendus de l'Hermon pour s'unir aux filles des hommes; la mort des géants, nés de ces unions, dont les esprits, demeurés entre ciel et terre, sont proprement les démons. Il y a dans ces spéculations une plus grande préoccupation de la pensée grecque que du dualisme persan, car le chef des anges déchus n'y joue qu'un rôle très secondaire.

On ne voit pas non plus que Satan et ses suppôts, quoique princes de ce monde, aient eu jamais le pouvoir d'y introduire des créatures de leur façon. Quand Satan est qualifié de maître de ce monde, il est toujours sous-entendu que c'est à cause du mal qui domine dans le monde jusqu'au règne de Dieu.

De sorte que nous aboutissons au point qui a, jusqu'à présent, le

(1) P. 214.
(2) Tobie, III, 8.
(3) C'est ce que concède Cheyne lui-même (art. *Zoroastrianism* dans *Enc. bibl.*).

moins attiré l'attention, mais qui nous semble vraiment cardinal : l'idée du royaume de Dieu.

Ici la dépendance d'un côté ou de l'autre est inéluctable et nécessaire. Rien de semblable nulle part ailleurs. Qu'on veuille bien se souvenir de la prédication des Gâthas. Le règne attendu, qui est celui de Dieu et celui du bien, dont les justes procurent l'avènement, et qui aura son Messie, c'est le royaume de Dieu des prophètes et ensuite de l'Évangile. Or, s'il est une idée dont il soit possible de suivre le développement dans le peuple juif, c'est celle du royaume de Dieu et de son Messie. Sans doute les aspects sont nombreux et variés, et l'idée ne marche pas toujours en ligne droite ; mais Israël en vit comme peuple, tandis qu'elle apparaît tout à coup dans les Gâthas comme une nouvelle religion. Le Zoroastrisme ne s'explique pas plus sans l'existence d'une religion universaliste, aspirant au royaume de Dieu par son Messie, que l'Islam ne s'explique sans le Judaïsme et le Christianisme. Cette première conception eschatologique est pour nous certainement d'origine juive, si l'histoire peut nous enseigner quelque chose sur la marche des idées.

Mais ne serait-il pas possible que tel trait eschatologique particulier ait reçu l'empreinte du Parsisme? Stave note que l'ancienne eschatologie des Juifs était purement nationale, c'était la glorification d'Israël en Judée à la fin des temps. Si on l'a rattachée à des périodes historiques, comme dans Daniel, ou à la consommation du monde actuel, comme on l'a fait au temps des Macchabées, n'est-ce point sous l'influence des Perses qui divisaient le monde en grandes périodes, marquant la lutte des deux principes et qui par conséquent envisageaient le salut d'abord sous son aspect mondial (1) ?

Il est possible, mais on n'a rien indiqué de précis (2) ? Les Juifs avaient d'autres moyens de parvenir à l'idée d'une consommation de toutes choses. Leurs tentatives incohérentes sur le raccord du royaume de Dieu attendu avec la fin du monde ne prouvent pas un conflit de doctrines empruntées, mais les efforts impuissants de leur pensée, juxtaposés par exemple dans le livre d'Hénoch. La date des morceaux les plus anciens de ce livre peut être fixée vers 150 ; les Gâthas existaient-elles alors ? Les conjectures dans Hénoch sont d'une réflexion fort avancée sur ces problèmes.

(1) Stave, *l. l.*, p. 195 ss.

(2) Nous avons déjà remarqué que les quatre empires de Daniel qui précèdent celui des saints ne concordent pas avec les *trois* périodes de Théopompe avant le triomphe final ; sans parler du caractère global des périodes de Théopompe, dans l'espace et dans le temps.

Il faudrait assigner des points particuliers. La résurrection est le principal. Nous avons dit déjà qu'il est difficile de faire remonter très haut la croyance des Perses. Elle leur est venue ensuite de la réforme et pour la compléter. Dans Israël, elle fait partie, d'après les Pharisiens contemporains de Jésus, de la foi nationale, et elle s'appuie sur des textes qu'on ne peut pas en tout cas faire descendre plus bas que 150 av. J.-C.

La meilleure manière de prouver l'originalité de la pensée juive sur tous ces points, ce serait d'exposer son évolution elle-même; en d'autres termes, d'écrire une théologie de l'Ancien Testament. Dans cette étude préliminaire nous avons seulement voulu sonder le terrain. Notre examen, si rapide qu'il soit, nous permet cependant de conclure que c'est par suite d'un engouement non motivé qu'on attribue tant d'influence à la religion des Perses dans le développement de la religion d'Israël.

Nous avons vu les Perses bien plus entraînés par les Sémites qu'ils n'ont eux-mêmes agi sur leurs sujets conquis. Le phénomène des temps historiques ne serait même que la suite d'un action plus énergique encore, exercée par les Sémites sur les Iraniens et les Hindous quand ils ne formaient encore qu'un seul groupe, si l'opinion d'Oldenberg était confirmée que l'idée morale s'est fait une place dans le panthéon hindou et a pris corps surtout dans un chœur de dieux lumineux, d'origine probablement étrangère (1), car pour ces dieux lumineux, Varuna et Ahura avec Mithra, l'origine étrangère serait, selon le même savant, une origine sémitique.

Mais nous arrivons ici à un domaine trop inexploré et trop éloigné de l'objet de cette étude.

Jérusalem, août 1903.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) *La religion du Véda*, p. 508.

LA PROPHÉTIE

RELATIVE A LA NAISSANCE D'IMMANU-EL

(Is., vii, 14 ss.)

I

Le célèbre passage du chapitre vii d'Isaïe relatif à la naissance d'Immanu-El, renferme une phrase dont il importe avant tout de contrôler l'énoncé et de fixer le sens. C'est celle du v. 16 : כי בטרם ידע הנער מאוס ברע ובחור בטיב תעזב האדמה אשר אתה קץ מפני שני מלכיה. La Vulgate traduit : « quia antequam sciat puer reprobare malum et eligere bonum, *derelinquetur terra quam tu detestaris a facie duorum regum suorum* ». Le P. Knabenbauer (1) remarque que l'hébreu devrait se traduire : ... *a cujus duobus regibus tu nausea afficeris;* i. e., ajoute-t-il, « cujus duos reges tu expaveseis et abhorres ». C'est ainsi, en effet, que l'hébreu demande à être traduit. Delitzsch (2) donne : denn bevor der Knabe verstehen wird das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu wählen wird verödet sein *das Land vor dessen beiden Königen dir grauet.* Duhm (3) : ... *das Land vor dessen beiden Königen du dich graust.* Dillmann (4) : *das Land vor dessen beiden Königen dir graut.* Cheyne (5) : ... the land shall become deserted *at whose two kings thou fearest horribly.* Il est inutile de poursuivre cette revue. — Comment faut-il apprécier l'état du texte de cette phrase et l'interprétation qu'on en donne?

On connaît les circonstances dans lesquelles Isaïe prononce son discours (6). Reṣin le roi de Damas, et Peqah fils de Remalja, roi d'Israël, ont attaqué Juda. Les alliés avaient pour but de renverser à Jérusalem la dynastie de David et d'y élever sur le trône un nou-

(1) *Commentarius in Isaiam prophetam*, 1887.
(2) *Das Buch Jesaja*, 1889 et *Messianische Weissagungen*, 1890, p. 98.
(3) *Das Buch Jesaja*, 1902.
(4) *Das B. Jesaja*, 6e éd. 1898, par Kittel, dont l'avis personnel sera mentionné plus loin.
(5) *The Prophecies of Isaiah*, 4th ed. 1886.
(6) Driver, *Isaiah, his life and times* (Men of the Bible), p. 29 ss.

veau roi qui serait à leur dévotion, à savoir « le fils de Tab'el » (v. 6). Les événements se passent vers 735-734. L'invasion est racontée II *R.*, XVI, 5-6, et avec plus de détails II *Chron.*, XXVIII, 5-15. La scène racontée *Is.*, VII, 1 ss., semble devoir être placée au commencement de la campagne des deux rois alliés contre Achaz. Le roi de Jérusalem, comme nous l'apprenons II *R.*, XVI, 7, appela à son secours Tiglath-Pileser; celui-ci accepta l'invitation et envahit la Syrie en 734. Au moment donc où Reṣin et Peqah marchaient contre Juda dans le but de détrôner la maison de David, le prophète Isaïe vient à la rencontre du roi Achaz, en dehors du mur, au bout de la conduite d'eau du réservoir supérieur, sur la route du champ du foulon (v. 3). Le prophète connaissait sans aucun doute l'intention du roi de recourir aux Assyriens, même dans la supposition, la plus probable, qu'il n'y eût pas encore été donné suite. Cette politique était dangereuse pour l'État et témoignait, aux yeux du prophète, d'un manque coupable de confiance envers Jahvé (1). C'était là d'ailleurs l'attitude observée en général par les prophètes. Isaïe, sur l'ordre de Jahvé, proclame que la terreur qu'inspirent les deux rois alliés est vaine; il exige la foi dans la protection de Dieu qui saura assurer le triomphe de Juda et de la maison de David (v. 4-9). Achaz ne répond point. Sa préoccupation est ailleurs qu'au recours en Jahvé; il compte sur Tiglath-Pileser. Le prophète insiste : « Demande-toi un signe de la part de Jahvé ton Dieu, dans la profondeur de l'abîme, ou bien là-haut dans l'espace! » Et Achaz répondit : « Je ne le demanderai point, et ne tenterai point Jahvé! » (v. 11-12). La raison véritable pour laquelle il refuse de demander un signe, c'est qu'étant décidé à l'alliance avec l'Assyrie, il ne veut point prendre un engagement à portée contraire. Là-dessus Isaïe éclate en reproches (v. 13 ss.) : « Écoutez donc, maison de David! Est-ce peu pour vous de fatiguer les hommes, que vous fatiguiez aussi mon Dieu? A cause de cela le Seigneur lui-même vous donnera un signe! Voici que la *'alma* est enceinte et enfante un fils et elle appellera son nom Immanu-El : — il mangera du beurre et du miel quand (2) il saura dédaigner le mal et choisir le bien; car avant que l'enfant sache dédaigner le mal et choisir le bien... »

Nous voici ramenés au passage dont nous recherchons le sens. D'après le texte massorétique il faudrait le traduire : v. 16. « Car

(1) Au chapitre X, v. 20, dans un discours se rapportant à des circonstances plus récentes, Isaïe répète encore, d'une manière indirecte, l'expression de son blâme touchant la conduite d'Achaz.

(2) Voir plus loin.

avant que l'enfant sache dédaigner le mal et choisir le bien, *elle sera abandonnée la terre, dont les deux rois t'inspirent de la terreur...* »

Les deux rois en question, ce sont évidemment Peqah de Samarie et Reṣin de Damas. Mais *la terre* dont il est dit qu'elle sera abandonnée, quelle terre serait-ce? Et de quel abandon s'agit-il?

On dit qu'il est question de *la terre* à la fois des royaumes de Samarie et de Damas. Isaïe aurait annoncé que cette terre-là d'abord serait dévastée par les Assyriens, que la population en serait déportée en exil; mais qu'ensuite Juda à son tour serait dévasté en punition de la confiance coupable qu'Achaz avait témoignée dans l'aide des hommes de préférence à l'aide de Jahvé. En effet, aussitôt après les paroles du v. 16 que nous venons de reproduire d'après le texte massorétique, le discours poursuit au v. 17 : « Jahvé amènera sur toi et sur ton peuple et sur la maison de ton père, des jours comme il n'en vint point depuis le jour où Ephraïm se sépara de Juda, — le roi d'Assur!... » L'interprétation du v. 16 que nous venons de rappeler, en réalité la seule concevable dans l'état actuel du texte, est donnée par Delitzsch, Cheyne, G. A. Smith (1), etc. Le P. Knabenbauer (2), tout en rapportant le terme *ante quem* marqué pour la dévastation annoncée au v. 16 à l'époque du Messie, entend lui aussi les paroles en question comme une menace dirigée contre la terre d'Israël (et de Damas?).

Mais trois difficultés insurmontables excluent la supposition qu'Isaïe ait eu en vue, au v. 16, les royaumes de Reṣin et de Peqah. 1° Il est *évident* que le v. 17 n'est que la simple continuation du v. 16; nous n'y voyons ni un mot, ni une particule indiquant un changement de direction dans la pensée. S'il y avait eu réellement transition de la considération de la terre d'Israël et de Damas à celle du pays de Juda, Isaïe n'aurait pu s'abstenir de marquer ce passage par un indice quelconque; par exemple en mettant *en tête* de la soi-disant nouvelle apostrophe, et en le faisant précéder de la particule כי ou גם, le עליך qui arrive maintenant après le verbe (*et super te* adducet..., au lieu de : adducet super te). Cette observation montre déjà en particulier que le v. 16 ne peut renfermer une promesse de délivrance, même indirecte, à l'adresse de Juda. 2° Il est difficile, ou impossible de comprendre que les deux royaumes parfaitement distincts d'Israël et de Damas eussent été compris par Isaïe sous la dénomination de « la terre » (= le pays) au singulier, comme s'il s'était agi d'un seul pays gouverné par deux rois! 3° Si *la terre* au v. 16ᵇ s'entend des royaumes de Reṣin et de Peqah,

(1) *The book of Isaiah*, 1889, p. 115.
(2). *L. c.*, p. 185.

on ne voit point comment l'abandon de cette terre suffit, sans autre explication, à rendre compte du fait qu'Immanu-El sera réduit à « manger du beurre et du miel » ; car comme son nom seul l'indique, Immanu-El (Dieu-avec-*nous*) appartient à Juda (cfr. VIII, 8). Or, d'après le texte, les privations qu'Immanu-El subira sont censées résulter de l'abandon de la terre en vue : « ... *car*... elle sera abandonnée la terre... »

Peut-être ne trouvera-t-on guère étonnant, dans ces conditions, que certains critiques aient eu recours au remède suprême de l'élimination des mots embarrassants. Il doit toutefois paraître incroyable que Duhm et d'autres aient supprimé le v. 15, comme une glose. La prédiction de *l'abandon de la terre...,* au v. 16, est introduite par la particule כי, comme motivant l'énonciation qui précède ; et Duhm trouve que l'énonciation motivée par la prédiction en question, est celle du v. 14 : « Voici que la *ʿalma* est enceinte et enfante un fils et elle appellera son nom Dieu-avec-nous; [] 16 *car* avant que l'enfant sache dédaigner le mal et choisir le bien, il sera abandonné, le pays dont les deux rois t'inspirent de la terreur » (= la Syrie et Israël seront ruinés). Il est inutile de remarquer que le lien causal établi entre vv. 14 et 16 n'a qu'une bien faible apparence de raison (1). Au reste l'opération violente de Duhm laisse sans réponse les deux premières des trois difficultés indiquées tout à l'heure. — Kittel a eu la main plus heureuse. Dans la 6e édition, due à ses soins, du commentaire de Dillmann sur *Isaïe,* il propose de supprimer l'incidente : « dont les deux rois t'inspirent de la terreur » (v. 16b). Ainsi nos trois difficultés se trouvent supprimées à la fois, le pays abandonné pouvant désormais s'entendre de la terre même de Juda. Il faut convenir cependant que le traitement infligé au texte par Kittel est à son tour sujet à un grave inconvénient. La parole énergique v. 16b n'a pas du tout la tournure d'une glose. Cette glose que Kittel suppose introduite au v. 16 sur le mot האדמה, aurait eu simplement pour effet de rendre inintelligible ou de dénaturer complètement une énonciation limpide, tout en laissant subsister intacte, au v. 17, la mention du peuple d'Achaz comme objet de la justice vengeresse de Jahvé.

Il est une solution du problème plus simple et moins arbitraire que celle préconisée par Kittel. On sait combien est relativement fréquente la confusion du ם final et du ה. Au lieu de מלכיה à la fin du v. 16, com-

(1) La connexion se présente mieux dans la paraphrase donnée par Duhm de nos deux versets 14 + 16 : bald wird man Gott-mit-uns! rufen; denn wenig später wird sogar Syrien-Israel ganz vernichtet sein. — Seulement le prophète ne dit pas précisément au v. 14 : bald wird man Gott-mit-uns! rufen.

mençons par lire מלכים. C'est ainsi qu'ont lu les LXX : ... ἀπὸ προσώπου τῶν δύο βασιλέων (1). La version grecque du livre d'Isaïe est, d'une manière générale, assez défectueuse ; mais son témoignage dans le cas présent a d'autant plus de valeur qu'il n'est pas suspect de parti pris, vu que le sens que les LXX prêtent à leur texte est encore moins admissible que celui des Massorètes ; il faudrait même dire plutôt que la version grecque n'offre aucun sens. La phrase hébraïque représentée dans notre texte aurait été d'ailleurs d'une construction très facile à reconnaître, le ה suffixe de מלכיה ne pouvant se rapporter qu'à האדמה. Enfin la lecture correspondante à la version grecque est précisément conforme à l'exigence du contexte. Seulement il faut diviser la phrase autrement que ne l'ont fait les LXX. Après האדמה le sens est complet : « .... car avant que l'enfant sache dédaigner le mal et choisir le bien, *le pays sera abandonné !* » La menace est bien dirigée contre la maison d'Achaz ; c'est du pays de Juda qu'il s'agit et de l'abandon du territoire par la population qui sera déportée en exil ou dispersée ; cfr. VI, 11. A partir de אשר אתה commence la phrase qui se poursuit au v. 17 ; אשר ne se rapporte pas à האדמה qui précède ; c'est ou bien la conjonction causale (*Parce que* tu es saisi de terreur, toi, devant deux rois...) ou bien le relatif déterminé par le pronom personnel qui suit (2). Il est indéniable, comme il a été remarqué plus haut, que le discours d'Isaïe est comminatoire et qu'au v. 17 rien n'indique une déviation quelconque de la pensée : « ... *Toi qui es saisi de terreur devant deux rois,* 17 le Seigneur amènera sur toi et sur ton peuple et sur la maison de ton père, des jours comme il n'en vint pas depuis le jour où Ephraïm se sépara de Juda, — le roi d'Assur !... » Inutile de dire que la sentence du v. 17 gagne beaucoup à être introduite par l'apostrophe du v. 16ᵇ. L'antithèse entre les deux rois qu'Achaz craint sans raison et le roi d'Assur dans lequel il met une confiance qui sera cruellement déçue est d'un effet frappant.

Le résultat auquel nous avons abouti se trouve en harmonie parfaite avec l'ensemble du discours d'Isaïe. Devant le refus obstiné d'Achaz d'accepter l'offre d'un *signe* comme preuve de la protection divine, Isaïe avait laissé entendre, dès l'abord, au v. 13, que cette attitude allait attirer sur la maison de David le châtiment divin : « ... Écoutez donc, maison de David : est-ce peu pour vous de fatiguer les hommes (= comme moi), *que vous fatiguiez aussi mon Dieu ? A cause de cela* le Seigneur lui-même vous donnera un signe... » La disposition nouvelle du Seigneur est motivée

(1) Comme le P. Haghebaert en fait la remarque, *RB.*, II, 1893, p. 381 s.
(2) Kautzsch-Ges. ; 24ᵉ Aufl., § 123, 1. ; comp. l'allemand *der du*...

par le dégoût ou l'irritation dont la conduite d'Achaz a été la cause. On peut donc s'attendre à trouver dans la suite l'expression de la colère divine. De fait, il est manifeste à partir du v. 17, que le prophète annonce au roi de terribles épreuves en punition de son infidélité : « ... Jahvé amènera sur toi et sur ton peuple ... des jours comme il n'en vint point depuis le jour de la séparation d'Ephraïm... — le roi d'Assur! » Les Assyriens, dont Achaz préfère l'aide à celle de Jahvé, seront précisément, eux et les Égyptiens, le fléau qui infligera au pays les pires désastres. Ils occuperont et dévasteront toute la contrée. Tous les vignobles seront détruits, et les champs convertis en lieux de pacage pour le bétail; si bien qu'il ne restera plus, pour les rares habitants, d'autres moyens de subsistance que le produit du lait, à satiété, et le miel (vv. 18-26; « en ce jour-là un homme élèvera une jeune vache et deux brebis; et grâce à la production amplement suffisante de lait, il se nourrira de beurre; car du beurre et du miel sera la nourriture de quiconque restera dans le pays... » v. 21 à 22). Il est bien clair que tout ceci se rapporte au royaume d'Achaz, à *Juda*. Or les vv. 14-16, d'après la teneur et le sens que nous avons reconnus au v. 16, s'adaptent exactement tant au début qu'à la suite du discours d'Isaïe, tandis que l'interprétation courante du v. 16 entraînait une rupture violente dans l'enchaînement des idées. « (... A cause de cela le Seigneur lui-même vous donnera un signe). Voici que la *'alma* est enceinte et enfante un fils et elle appellera son nom Immanu-El : — *il mangera du beurre et du miel quand il saura dédaigner le mal et choisir le bien ; car avant que l'enfant sache dédaigner le mal et choisir le bien, le pays sera abandonné! Parce que tu es saisi de terreur, toi, devant deux rois, Jahvé amènera sur toi... le roi d'Assur!...* » Il a été rappelé tout à l'heure que la réduction des moyens de subsistance au beurre et au miel est présentée aux vv. 21-22 comme la conséquence de la dévastation et de la dépopulation du pays (1). La terre ne sera plus cultivée; il n'y aura plus d'autres produits que ceux du lait et le miel. Immanu-El devra se nourrir de miel et de beurre parce que le pays sera abandonné; et le pays sera abandonné parce que Jahvé amènera sur la maison d'Achaz et sur son peuple le fléau de la conquête assyrienne pour punir le roi de sa criminelle défiance.

Nous avons traduit avec Delitzsch et d'autres : « ... il mangera du beurre et du miel *quand* il saura dédaigner ... »; c'est-à-dire à

(1) Sur la formule : « *une terre coulant du lait avec du miel* » pour signifier une terre heureuse, voir la note de I. Guidi dans la *RB.*, XII, 1903, p. 243 ss.

l'époque où il saura exercer les actes en question. Il n'est pas douteux en effet que la préposition ל sert éventuellement à marquer le temps auquel une chose se fait ou arrive. Et le contexte s'accommode ici parfaitement de cette signification, comme il est facile de s'en rendre compte. La capacité pour Immanu-El de réprouver le mal et de choisir le bien est envisagée dans la phrase qui suit comme un simple terme dans l'ordre du temps (« car *avant que* l'enfant sache réprouver le mal... »). — Si cependant quelqu'un préférait traduire : « il mangera du beurre et du miel *afin* qu'il sache réprouver le mal... », nous n'y verrions aucun inconvénient au point de vue des résultats de notre étude. Cette version serait à entendre au sens que voici : les privations auxquelles Immanu-El sera soumis serviront à développer en lui la puissance morale de dédaigner le mal, etc.

Généralement on entend la détermination de l'époque visée v. 16ᵃ (« car avant que l'enfant sache dédaigner le mal... »), du moment où l'enfant aura atteint l'âge de raison ou de discernement (cfr. *Deut.*, I, 39, etc.). Cette interprétation est recommandée par la circonstance qu'Immanu-El est envisagé comme enfant. Elle n'est cependant pas certaine (1). Il se pourrait que le prophète ait eu en vue le moment où l'enfant, ayant atteint l'âge mûr, serait non seulement capable de discerner pour lui-même, mais compétent pour juger chez les autres, le bien et le mal; où il serait apte, en d'autres mots, à remplir le rôle qui doit lui être dévolu en vertu de la mission signifiée par son nom d'*Immanu-El* = Dieu avec nous.

II

Qui est l'*Immanu-El* dont la naissance est annoncée au v. 14ᵇ? — En quoi consiste et à quoi se rapporte *le signe* dont parle Isaïe au v. 14ᵃ?

A. — Nous ne perdrons pas de temps à discuter certaines solutions très recherchées, en partie absurdes, données par divers auteurs au problème qui se pose touchant la figure mystérieuse d'Immanu-El (2). Il n'y a rien à ajouter à ce qu'Isaïe nous apprend lui-même à ce sujet; et ceux qui ne se rendent pas au commentaire très clair du prophète doivent être laissés libres d'y préférer leurs propres explications. Ajoutons toutefois que la variété des théories ou hypothèses, qui ont été imaginées touchant l'identité du fils de la *'alma*, tient à la difficulté très sérieuse soulevée par la seconde des

(1) Cf. Knabenbauer, p. 186.
(2) Cf. Knabenbauer, *l. c.*, p. 181 s.; Driver, *l. c.*, p. 40; Delitzsch, *B. Jes.*, p. 142 ss.

deux questions que nous venons de formuler. Mais la première question peut se résoudre indépendamment de la réponse à donner à la seconde.

Immanu-El est le futur sauveur du peuple. Son nom lui-même est déjà assez significatif à cet égard. Mais Isaïe le dit en termes explicites dans le discours du chapitre VIII, qui, bien que postérieur d'une année en date (v. 3), se rapporte aux mêmes faits que celui du chapitre VII. Le prophète annonce de nouveau le fléau dévastateur des armées assyriennes, comparées à un fleuve débordant, dont les eaux viendront aussi submerger Juda : « ..... et les déploiements de ses ailes couvriront l'étendue de ton pays, Immanu-El!... » (v. 8) Ce nom d'Immanu-El, comme le remarque Driver, inspire aussitôt au prophète la prédiction enthousiaste du salut de la nation : « Soyez malfaisants, ô peuples, — et brisez-vous! Et entendez-le, toutes les plages lointaines de la terre : prenez vos armes, — et brisez-vous! prenez vos armes, — et brisez-vous! Formez un conseil, — et il sera anéanti! proférez une sentence, — et elle ne tiendra pas debout, parce que Dieu est avec nous! (*ki immanu El*) » (vv. 7-10). Cette même figure idéale du sauveur futur du peuple reparaît un peu plus loin sous l'image de « l'enfant qui nous est né, du fils qui nous est donné, et dont la souveraineté a revêtu l'épaule. On appellera son nom : prodige, conseiller, Dieu fort, père éternel, prince de la paix... » etc. (IX, 5 ss.). Plus tard, dans un discours (1) datant selon toute apparence de l'invasion de Sennachérib sous Ezéchias, vers 702, Isaïe se retourne de nouveau vers l'ère du triomphe qui se lèvera un jour pour Sion; il entrevoit de nouveau l'avènement du sauveur qui mettra fin aux épreuves de la nation et établira le règne de la paix : « Il s'élèvera une tige du tronc d'Ischaï... » etc. (XI, 1 ss.). L'Immanu-El de VII, 14 est le même que l'Immanu-El libérateur de VIII, 8 ss., que l'enfant ou le fils glorieux de IX, 5 ss., que la tige sortie de la souche de David de XI, 1 ss. — Dans le livre de *Michée* nous lisons un passage qui fait manifestement écho à *Is.*, VII, 14. Jahvé « livrera » son peuple, « jusqu'au temps où celle qui doit enfanter ait enfanté... »; le fils prédestiné « gouvernera par la puissance de Jahvé, par la majesté du nom de Jahvé son Dieu,... et il nous délivrera, lui, d'Assur quand celui-ci envahira notre pays et foulera notre territoire » (V, 3-5). L'enfant de la *ʿalma* incarne l'espérance messianique d'Israël.

Un trait caractéristique de la prophétie relative à Immanu-El, c'est le relief qui est donné à sa conception et à sa naissance, *Is.*, VII,

(1) X, 5 - XII, 6.

14. Nous aurons à examiner aussitôt s'il faut voir dans les circonstances de cette naissance le *signe* dont parle Isaïe. Mais quand ce ne serait pas dans la naissance d'Immanu-El que consiste « le signe » donné par Jahvé à la maison de David, la solennité avec laquelle Isaïe l'annonce n'en serait que plus remarquable. La mère est appelée *la ʿalma;* et la Vulgate traduit : ecce *virgo* concipiet (LXX ἡ παρθένος). Sur la portée précise du nom *ʿalma* on s'est beaucoup disputé. Un grand nombre ont cru pouvoir le rattacher à la rac. עלם, *cacher*, et conclure de là que le sens primitif était strictement celui de *vierge*. Il est bon de se défier des étymologies pittoresques. Celle dont nous parlons ne paraît guère avoir de fondement; vu, entre autres raisons, que עלמה est la forme féminine du nom qui, tant en hébreu qu'en arabe et en syriaque, signifie *jeune homme* (1). En cette matière d'ailleurs, ce n'est pas l'étymologie, mais l'usage qui est à considérer. Que l'on compare, p. e., pour l'objet même dont il est ici question, les termes en usage en allemand et en néerlandais, et qui, transportés de l'une à l'autre de ces deux langues, y prennent une signification différente. Or, pour ce qui est de l'usage, le mot *ʿalma* n'est jamais employé dans la Bible pour désigner une femme mariée (2). Il semble même que tout au moins en l'un ou l'autre cas, en dehors de celui qui nous occupe, il sert à désigner formellement la jeune fille conçue comme vierge (3). Dans ces conditions on ne conçoit point que la mère d'Immanu-El, le futur sauveur dont la vision remplit Isaïe d'enthousiasme et auquel il attribue des prérogatives surhumaines, ait été appelée *la ʿalma* dans le passage que nous étudions, sinon préci-

(1) Cf. Knabenbauer, p. 171 s.

(2) *Ex.*, II, 8, le sens est *jeune fille* (Vulg. *puella*); *Gen.*, XXIV, 43, le sens peut n'être pareillement que celui de *jeune fille*, bien que matériellement il s'agisse dans l'idée de l'auteur d'une jeune fille qui est supposée être vierge. *Cant.*, I, 3 et VI, 8, le sens est *les jeunes filles* (Vulg. *adolescentulae*), en opposition, dans le second des deux endroits, aux épouses et aux concubines; le mot בנות (filiae) y répond dans le contexte qui suit. I *Chron.*, XV, 20 et *Ps.* XLVI (*tit.*) ne fournissent pas un renseignement précis. *Ps.* LXVIII, 26, il s'attache au nom une idée de distinction, sans quoi le Psalmiste aurait dit simplement בתוך (ה)תופפות, comme il avait dit שרים et נגנים; ici encore cependant il est possible que la signification formelle soit simplement celle de *jeunes filles*.

(3) *Prov.*, XXX, 19. Le sens du passage, qui est à déterminer d'après le sens de la moralité qui en forme la conclusion, est le suivant : il est impossible de reconnaître dans les airs la trace de l'aigle, sur le roc la trace du serpent, dans les eaux la trace du vaisseau; à la *ʿalma* la trace des rapports d'un homme avec elle; *de même* la femme adultère, ne gardant aucune trace reconnaissable de son crime, — après avoir mangé s'essuie la bouche et dit : je n'ai pas fait de mal! (Cfr. Bertheau-Nowack, *Sprüche Salomo's*, 1883, où la conclusion qui se dégage de ce commentaire relativement à la portée qui revient ici au nom *ʿalma*, n'est toutefois pas admise). L'exemple de la *ʿalma* n'est guère compréhensible que dans la supposition que l'auteur a en vue des rapports où la virginité de la jeune fille est respectée. La raison du choix d'un pareil exemple peut se trouver dans l'antithèse avec le cas de la femme adultère.

sément à raison de la circonstance extraordinaire marquée par le nom; à raison de la qualité de non-mariée signifiée chez la mère; à raison par conséquent, vu le sujet en cause, du caractère merveilleux, virginal, de sa maternité (1). Les anciennes versions n'avaient pas tort d'interpréter : ἡ παρθένος, *virgo* concipiet...

Pourquoi ce caractère merveilleux de la naissance d'Immanu-El est marqué par Isaïe, c'est ce que nous aurons l'occasion d'indiquer en répondant à la seconde des deux questions formulées plus haut.

*
* *

B. — En quoi consiste et à quoi se rapporte le *signe* qu'Isaïe annonce, de la part de Jahvé, à la maison de David?

La réponse traditionnelle, qui est d'ailleurs celle, il faut le reconnaître, que suggèrent d'abord les premiers mots de la prophétie, c'est que l'apparition merveilleuse d'Immanu-El est le signe annoncé. Et vu les circonstances dans lesquelles le prophète est amené à en parler, l'apparition ou la naissance d'Immanu-El est annoncée, dit-on le plus souvent, comme le signe de la délivrance promise à Achaz, vv. 4 ss.

Mais 1° Isaïe a-t-il voulu dire que la naissance d'Immanu-El était en fait imminente; que tous allaient en être témoins; que ses auditeurs pourraient reconnaître dans la réalisation effective de la prophétie la garantie divine d'un salut assuré? C'est surtout parce qu'ils se croyaient obligés de donner à cette question une réponse affirmative, qu'un grand nombre sont tombés, au sujet de la personnalité et du rôle d'Immanu-El, dans des explications incompatibles avec le langage d'Isaïe en cet endroit même et dans les autres passages indiqués plus haut. Ceux qui respectent, à l'égard de cette personnalité et de ce rôle, les conclusions qui se dégagent des textes, se voient amenés à soutenir qu'Isaïe ne peut avoir eu l'intention de présenter la naissance d'Immanu-El comme réellement imminente; comme un fait dans l'accomplissement duquel les contemporains pourraient reconnaître la garantie divine du salut.

En ce cas, comment et à quel titre la naissance d'Immanu-El peut-elle avoir été conçue et proposée par Isaïe comme un *signe?* C'était, dit-on, un signe à saisir par la foi. Mais d'après le contexte (v. 11 ss.),

(1) Driver écrit : « From the prophecy as a whole, it may indeed be inferred that Isaiah saw something remarkable in the birth of the child Immanuel; and it may even be plausibly contended that his use of the term *ʿalmah* creates a *presumption* (though not a proof) that he conceived of the mother as unmaried... » (*l. c.* p. 41).

comme d'ailleurs par la nature des choses, il était question, et il pouvait être question seulement, d'un signe en vue de la confirmation de la foi, donné comme motif de foi. Il est vrai qu'Achaz s'était rendu indigne de l'offre que Jahvé lui avait faite par l'organe de son prophète. Aussi concevrait-on sans peine qu'en punition de son infidélité, Isaïe lui eût signifié que Jahvé l'abandonnait et lui refuserait désormais le signe dont il n'avait pas voulu. Mais il ne reste pas moins difficile à comprendre qu'Isaïe, proclamant au contraire que le Seigneur donnerait lui-même, spontanément, un signe, aurait entendu parler cette fois d'un signe qui en réalité n'en était plus un, qui était un objet de foi exactement comme la solennelle promesse de délivrance déjà faite auparavant, vv. 4 ss.

On n'ajoute rien à l'explication en faisant valoir qu'Isaïe contemple la figure idéale d'Immanu-El non pas dans la perspective des siècles qui devaient précéder sa réalisation, mais d'une manière immédiate et absolue, détachée de tout lien avec le temps; qu'il peut ainsi l'associer aux circonstances du présent ou la projeter sur un avenir plus lointain, la concevoir et l'annoncer comme plus ou moins rapprochée, conformément au caractère que revêtent les prophéties messianiques en général. Il est très vrai, et nous insistons à notre tour sur ce point, que l'avènement du règne messianique apparaît dans les visions des prophètes de la manière que l'on dit. Le salut messianique, à raison de la garantie qu'il offre du triomphe final de la nation, se confond dans l'attente d'Israël et dans les oracles qui en sont l'écho, avec la victoire sur les ennemis du présent, avec la fin des épreuves sous lesquelles le peuple gémit actuellement. Le phénomène se constate en particulier pour Immanu-El lui-même qui est salué par Isaïe comme le sauveur qui repoussera le flot de l'invasion assyrienne (VIII, 8 s.); dans le livre de *Michée* le même rôle est attribué au fils de « celle qui doit enfanter ». Ailleurs, chez le prophète de l'exil, c'est le rétablissement des tribus après la captivité qui est le signal de la restauration universelle (*Is.*, XLIX, 5 s., 8); dans *Zach.*, IX, c'est par la conquête des territoires ennemis d'alentour que le roi Messie prépare la fondation de son empire à Sion; lire encore *Zach.*, XII, XIV; *Dan.*, IX, 24 ss., etc., etc. Mais ces considérations n'aident en rien à faire mieux comprendre comment la naissance d'Immanu-El pût être proposée par Isaïe comme *signe* à ses auditeurs qui ne devaient en réalité pas en être témoins.

2° L'apparition d'Immanu-El est présentée, dit-on, comme signe de *la délivrance promise à Achaz* vv. 4 ss.; et la promesse de ce salut

prochain serait répétée au moins d'une manière indirecte au v. 16. C'était en effet un signe de sa délivrance prochaine des deux rois ligués contre lui, qu'Isaïe avait proposé à Achaz de demander à Jahvé. On reste, semble-t-il, formellement dans les termes du contexte, en attribuant la même portée au signe que Jahvé va spontanément donner à la maison de David. — Seulement nous avons reconnu (1) qu'au v. 16 il n'est plus question de salut prochain; que bien au contraire, ce qui est annoncé ici, c'est l'abandon, par la population déportée ou dispersée, du pays de Juda et le châtiment d'Achaz. Il n'est donc pas exact que le signe annoncé par Isaïe se rapporte à la ruine des royaumes de Reṣin et de Peqah. Ce n'est pas à ce point de vue particulier qu'il y a parallélisme entre l'offre que le prophète avait faite au roi de demander un signe (v. 11) et la proclamation du signe par le Seigneur lui-même. Reṣin et Peqah, dans le discours des vv. 13 ss., sont complètement perdus de vue, sauf à servir de terme de comparaison, comme un moindre mal, en regard de l'ennemi autrement redoutable qui va châtier Juda (v. 16[b]-17 ss.).

A la lumière des observations qui précèdent nous pourrions déjà formuler la solution que nous croyons devoir donner au problème. Rappelons cependant encore une fois, à un point de vue spécial, l'éclaircissement qu'*Is.*, VII, 14 s., reçoit de la comparaison avec d'autres passages parallèles. Dans le discours datant de l'invasion de Sennachérib sous le règne d'Ezéchias (X, 5-XII, 6), la « tige » qui doit sortir du « tronc d'Isehaï » et sur qui reposera l'esprit de Jahvé, etc., c'est le prince qui inaugurera le règne de la paix (XI, 1 ss.) sur les ruines de la puissance tyrannique d'*Assur* (X... 24-34). De même au chapitre VIII, 8 s., Immanu-El avait été salué comme le triomphateur sur qui reposait l'espoir de la nation contre les entreprises des peuples, représentés par *les armées assyriennes*. En un passage (*Mich.*, V, 3-5) où il n'est guère douteux que la prophétie d'*Is.*, VII, 14 ss., est visée, le fils de « celle qui doit enfanter » est encore le héros investi de la mission de sauver le peuple de l'oppression d'*Assur*. Or, qu'on le remarque bien, en harmonie parfaite avec ces données le passage relatif à Immanu-El *Is.*, VII, 14 ss., se résout en quelque sorte dans la prédiction de l'*invasion assyrienne*. Le prophète a la vision de la Vierge enceinte et enfantant un fils qu'elle appellera Dieu-avec-nous. Que nous dit le prophète au sujet du fils de la Vierge? « *il mangera du beurre et du miel* quand il saura réprouver le mal et choisir le bien ». Pourquoi mangera-t-il alors du beurre et du miel? « Parce qu'avant qu'il sache réprouver le

mal et choisir le bien, *le pays sera abandonné.* » Pourquoi le pays sera-t-il abandonné? Parce que *Jahvé suscitera contre Achaz et son peuple le roi d'Assur* dont les armées dévasteront la contrée si bien qu'il n'y restera plus d'autres moyens de subsistance que le produit du lait et le miel. Il est donc clair qu'ici encore Immanu-El, dont le nom même signifie son rôle de sauveur, est envisagé dans une relation étroite avec les peuples ennemis de Juda *représentés par la puissance assyrienne.* C'est de cette puissance assyrienne, symbolisant à l'époque d'Isaïe la puissance païenne, qu'Immanu-El, *Dieu-avec-nous,* est destiné à sauver son peuple. — On voit pourquoi nous disions plus haut que la formule signifiant l'époque à laquelle l'enfant mangerait du beurre et du miel n'était pas d'une façon si certaine à entendre de l'âge de raison ou de discernement, mais peut-être bien, et plus probablement, de l'âge où l'enfant aurait à exercer son jugement sur les peuples.

Il est temps de revenir à la question que nous avons à résoudre.

1° Tout d'abord, *qu'est-ce que le signe annoncé par Isaïe devait servir à prouver?* Lorsque le prophète avait proposé à Achaz de demander un signe, c'était pour lui fournir la preuve de la volonté arrêtée de Jahvé de délivrer lui-même le pays de l'invasion de Reṣin et de Peqah, sans le secours de Tigleth-Pileser; — de sauver lui-même son peuple sans le secours des hommes. Comme il a été dit et prouvé, le bienfait particulier de l'éloignement du danger syro-éphraïmite n'entre plus en considération à partir du v. 13. Mais, tout au moins en termes généraux, ce doit être encore pour prouver sa volonté arrêtée de sauver lui-même son peuple, sans le secours des hommes, que le Seigneur va spontanément donner un signe à la maison de David. Le parallélisme entre l'offre du v. 11 et la proclamation du v. 14ᵃ l'exige. Or c'est l'affirmation renouvelée du dessein libérateur de Jahvé, s'étendant cette fois au delà du danger créé par Peqah et Reṣin, qui est énoncée dans les paroles solennelles de v. 14ᵇ : « Voici que la Vierge est enceinte et enfante un fils et elle appellera son nom Dieu-avec-nous. » Il ne s'agit plus de la protection de la maison de David contre l'agression des deux rois alliés; Achaz a perdu son droit à cette faveur; elle sera remplacée pour sa maison et pour son peuple par une épreuve plus grande que le danger actuel. Mais le dessein de Jahvé subsiste. C'est sous une forme nouvelle, appropriée au changement survenu dans les dispositions divines à l'égard de la situation du moment, que le prophète répète l'assurance que malgré tout le Seigneur, lui seul, fera le salut de son peuple. Celui qui sera son instrument dans l'œuvre providentielle, qui représentera Dieu au milieu du peuple, Immanu-

El, sera le fils de la Vierge. C'est sans se servir des forces propres de cette maison de David, qui lui a préféré les Assyriens, que Jahvé accomplira le salut. — Et pourquoi Isaïe présente-t-il la Vierge comme *déjà* enceinte, comme donnant déjà naissance à l'enfant sauveur? Suivant la loi qui préside à la conformation des visions et prophéties messianiques et dont il a été question plus haut, Isaïe, ici comme au chapitre VIII, 8 s., se représente les puissances ennemies qu'Immanu-El devra combattre, sous le type des armées assyriennes qui vont envahir le pays (1). Le triomphe sur les nations doit être inauguré par la victoire finale sur les conquérants assyriens. Et comme le mal de la part de l'Assyrie est sur le point d'être suscité par Jahvé, Isaïe est naturellement amené à présenter l'intervention d'Immanu-El comme se préparant de son côté. La conception et la naissance virginales de l'enfant qui s'appellerait Dieu-avec-nous demandaient à ce titre à être rattachées aux circonstances du présent. C'était une manière d'inculquer l'imminence de l'épreuve que l'on allait faire du besoin d'un sauveur.

2° Et le *signe* qu'Isaïe annonce et auquel on reconnaîtra la vérité de l'oracle touchant le dessein rédempteur de Jahvé? Ce signe, comme il fallait s'y attendre, n'est autre que l'événement que le prophète décrit dans son discours. Achaz avait refusé de demander un signe par obstination dans son aveugle confiance en Tiglath-Pileser. Le *signe* que Jahvé lui donne que le salut du peuple aura *Dieu seul* pour auteur, à l'exclusion des forces propres de la maison de David elle-même, c'est que le pays sera dévasté et dépeuplé, et cela précisément *par le roi d'Assur!* Immanu-El, associé à la génération présente, de la manière idéale et pour le motif que nous venons d'exposer, « mangera du beurre et du miel », parce qu'il verra son pays ravagé, parce qu'il aura tout d'abord à relever la nation des calamités que lui infligeront ces mêmes guerriers de Ninive de qui Achaz avait attendu le salut. On comprend ainsi pourquoi Isaïe annonce le signe nouveau avec une expression de dépit et de menace, comme un châtiment (v. 13, 14ᵃ). On comprend pourquoi la mention des privations qu'Immanu-El aura à subir forme le terme auquel aboutit directement la première phrase de la prophétie. Isaïe avait annoncé un signe de la part de Jahvé ; c'est à l'indica-

(1) Voir *infra*, 2°. — Qu'au chapitre VIII « le roi d'Assur et toute sa puissance » (v. 7) représentent d'une manière typique les nations païennes en général, l'exclamation du v. 8 le prouve : « Soyez malfaisants, *ô peuples*, — et brisez-vous! Et entendez-le, *toutes les régions lointaines de la terre*, prenez vos armes, — et brisez-vous!... » Au chapitre VII de même, l'association des Égyptiens aux Assyriens (v. 18) prouve que le regard d'Isaïe, tout en voyant dans ces derniers l'ennemi le plus proche (v. 17, 20 ss.), s'étendait plus loin.

tion même de ce signe que tend l'oracle introductoire où le prophète avait dû, sous sa forme renouvelée, répéter l'assurance du salut à laquelle le signe en question devait servir de garantie : «... C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera un signe! — Voici que la Vierge est enceinte et enfante un fils et elle appellera son nom Dieu-avec-nous : — *il mangera du beurre et du miel quand il saura dédaigner le mal et choisir le bien!* Car avant que l'enfant sache dédaigner le mal et choisir le bien, *le pays sera abandonné!...* » Le reste du discours ne fait que développer la proclamation de ce signe néfaste d'un dessein de salut.

Louvain, février 1904.

A. Van Hoonacker.

MÉLANGES

I

LA CRYPTE DE SAINTE-ANNE A JÉRUSALEM

On se souvient qu'à l'issue de la guerre de Crimée et grâce à l'heureuse initiative de nos agents diplomatiques, la Sublime-Porte donna la basilique de Sainte-Anne à la France, en retour de son généreux appui. Déserte depuis de longues années et vouée, semblait-il, à une ruine imminente, la vieille église était chère aux cœurs chrétiens. Dans la modeste crypte qu'elle recouvre, une tradition vénérable faisait naître la Vierge Marie. D'année en année, malgré les difficultés toujours croissantes que suscitait le fanatisme des possesseurs musulmans, la communauté chrétienne de Jérusalem achetait à prix d'argent le droit de se réunir là, presque en cachette, au 26 juillet et au 8 septembre, pour fêter les anniversaires de sainte Anne et de la Nativité de Marie (1). Rendus au culte catholique, ces lieux augustes allaient donc retrouver leur antique splendeur, et les fidèles y pourraient revenir libres, abrités sous l'étendard de la France.

Ce nouveau sol français fut confié à la garde de l'éminent cardinal Lavigerie et de la Congrégation religieuse des Pères Blancs, missionnaires d'Alger, fondée par lui. Dès 1863, une restauration consciencieuse du sanctuaire était entreprise par la munificence nationale, et sous la direction d'un architecte de mérite, M. Mauss. De l'aveu unanime, l'œuvre a été exécutée avec un succès total. L'édifice entier a été remanié, consolidé, rétabli, mais avec un respect admirable de son antique physionomie, avec le souci scrupuleux d'effacer l'art du constructeur moderne pour faire reparaître seul, dans toute sa beauté austère et simple, l'art du constructeur ancien. Chaque pierre a repris sa place, chaque membre d'architecture a conservé toute sa valeur; en pénétrant aujourd'hui sous ces voûtes rajeunies, on a l'impression

(1) P. Bassi, *L'Antica chiesa di Sant' Anna in Gerusalemme*, p. 87; cf. Tobler, *Topographie*, I, 434.

d'entrer dans un sanctuaire médiéval (1), conservé par fortune dans la fraîcheur de ses premiers ans.

Cependant, les travaux de déblaiement aux abords de l'église, pour aménager des constructions nouvelles, avaient mis sur la voie de diverses autres découvertes. C'étaient d'abord les ruines du monastère franc annexé jadis à la basilique de Sainte-Anne; puis une première partie de la piscine probatique, depuis longtemps perdue de vue, déplacée même dans la tradition locale après que l'enclos de Sainte-Anne, devenu inaccessible aux pèlerins, avait servi d'entrepôt de décombres ou de lieu de halte pour les caravanes musulmanes.

M. Mauss, tout entier au soin de sa tâche délicate, n'avait pu épuiser la recherche sur tous les points. Après lui, les Pères Blancs eurent à cœur de la poursuivre à travers des difficultés multiples, dont le récit serait en ce moment hors de propos. Nul d'ailleurs n'exposerait mieux que l'architecte de la restauration quelques-unes de ces difficultés qui avaient déjà entravé ses opérations, quand il déplore les cupidités toujours trop promptes à s'éveiller et les indiscrétions qui sont presque vertu en Orient, à son dire du moins (2). On ne s'émerveillera donc point que les gardiens du sol national à Jérusalem aient poussé plus avant des travaux qui n'étaient pas terminés quand M. Mauss eut achevé de restaurer l'église, ni qu'ils ne se soient pas hâtés davantage de faire bruit de chacune de leurs trouvailles partielles que ne l'avait fait naguère l'architecte distingué, avec toute raison d'ailleurs. Or on sait que les plans détaillés et l'ensemble des découvertes de 1863 à 1875 n'ont paru qu'en 1888, dans l'ouvrage intitulé *La piscine de Bethesda à Jérusalem,* sous forme de lettre datée de « Paris, 18 mars 1884 ».

L'apparition de ce livre fut le point de départ d'une recherche nouvelle exécutée par les Pères Blancs, recherche qui aboutit, en 1889, à la découverte d'une chambre contiguë à la crypte de la Nativité et demeurée insoupçonnée au cours des premiers travaux. Au lendemain de son ouverture, la pièce fut montrée aux curieux, avec réserve toutefois et à bon escient, pour qu'on eût le loisir nécessaire au déblaiement total et aux travaux de consolidation exigés afin de ne point compromettre la basilique supérieure. Cependant, ces travaux accomplis, l'accès de la chambre fut rendu public. Dès l'automne de 1892, c'était comme une annexe de l'ancienne crypte. Entre temps, le R. P. Cré s'étant fait la persuasion que là devaient avoir été les

(1) Ce terme est employé ici sans rien préjuger, au sujet de l'origine ou des transformations du monument.

(2) Cf. *La piscine de Bethesda...*, p. 3 s.

sépultures de saint Joachim et de sainte Anne, parents de la Sainte Vierge, il entreprit d'en faire la démonstration dans une conférence publique donnée à l'École biblique de Saint-Étienne et publiée dans la *Revue* (1893, p. 245 ss.) sous le titre : « Recherche et découverte du tombeau de saint Joachim et de sainte Anne sous l'antique basilique de Sainte-Anne à Jérusalem ». Il y avait lieu, sans doute, de discuter l'interprétation de la découverte. S'il était vraisemblable, pour qui avait vu le caveau à sa première ouverture, que ç'avait été, en son dernier état, une chambre sépulcrale, il restait à justifier plus amplement l'attribution proposée. Rien n'autorisait à révoquer en doute la découverte elle-même, sous peine de laisser croire à quelque parti pris qui n'aurait plus rien eu de scientifique. Le succès de la fouille pratiquée par les Pères Blancs conservait intact le mérite des travaux antérieurs et l'honorable architecte eut quelque mauvaise grâce à le méconnaître. Il est regrettable surtout qu'il ait cru devoir, pour nier un fait brutal, très facile à contrôler, formuler contre les gardiens du sanctuaire national une accusation injuste, gratuite, que peut seul atténuer le déplaisir d'avoir manqué soi-même de si peu une découverte intéressante.

A peine l'insinuation désobligeante échappée à M. Mauss en un premier mouvement de mauvaise humeur fut-elle connue, qu'une protestation compétente et d'autant plus autorisée qu'elle n'émanait point des Pères Blancs, vint rétablir les faits. Une note du R. P. Germer-Durand, publiée dans cette *Revue* (1893, p. 43), accorda trop de valeur peut-être à la *tradition* relative au tombeau de Joachim et d'Anne, mais affirma le fait matériel de l' « hypogée taillé dans le roc sous le chœur de l'église ». Quand plus tard fut publiée ici la thèse du R. P. Cré, il s'agissait seulement de confirmer un fait, tout en livrant à l'étude une thèse ingénieusement présentée. Il faut déplorer qu'à de nombreuses années d'intervalle des auteurs bien en situation pour se mieux renseigner aient cru devoir prendre à leur compte la sotte chicane de l'architecte froissé. L'accusation, renouvelée dans les mêmes termes, devient plus discourtoise et plus lourde et les gardiens de Sainte-Anne auront à en faire justice quelque jour (1). Comme

(1) La remarque faite ici ne vise à désobliger personne. Les notes qu'on va lire n'ont pas davantage pour objet de discuter des théories ou des allégations qui ne se discutent pas, mais uniquement de remettre au point l'examen d'un problème archéologique où la haute compétence architecturale et artistique de M. Mauss paraît avoir compensé pour quelques écrivains l'absence radicale d'arguments. M. le professeur Em. Benzinger croyait devoir écrire en 1894 : « Wie man noch heute zu Tage « Tradition » macht, zeigt die Auffindung des Grabes von Joachim und Anna, über die Cré ausführlich berichtet [renvoi à la *RB.*]. Es ist ein Glück, dass sogleich C. Mauss, der als Baumeister der St. Annenkirche wie kein

la *Revue* s'est trouvée mêlée au sujet, on ne s'étonnera point qu'elle veuille fournir une fois pour toutes à ses lecteurs les éléments d'information dans cette prétendue controverse. Aussi bien n'y a-t-il pas et ne saurait-il y avoir controverse sur ce fait : la crypte de Sainte-Anne, telle que l'avait restaurée M. Mauss, n'est qu'une partie de la crypte primitive; la chambre contiguë, taillée dans le roc, découverte par les Pères Blancs en 1889, est une autre partie de cette crypte primitive, transformée, puis obstruée et perdue de vue à une époque indéterminée. Il n'est, aujourd'hui encore, pas besoin d'un bien long examen sur place pour obtenir l'évidence de ce qui vient d'être affirmé. Il faut convenir pourtant que la restauration de cette nouvelle crypte, pour intelligente et artistique qu'elle ait été, a pu ici et là en obscurcir le caractère primitif, au moins pour des observateurs superficiels. Il peut donc y avoir intérêt à signaler sur quels points doit se porter surtout l'attention quelque peu scrupuleuse de s'éclairer, intérêt aussi à fixer dans quelques graphiques, établis autant que possible avec précision, la relation de l'ancien et du nouveau dans cette partie de l'antique sanctuaire.

Grâce à l'obligeante bienveillance du T. R. P. Féderlin, supérieur de Sainte-Anne, et du R. P. Cré, il nous a été loisible, comme il peut l'être d'ailleurs à tout venant, d'étudier la crypte en détail et d'en faire un relevé. Nous avons même été très aimablement autorisé à insérer dans les plans les résultats d'une découverte postérieure à celle de la crypte, avec laquelle elle a du reste la plus intéressante relation. Il s'agit de la petite chambre, supérieure à la crypte, dont les débris remarquables ont été trouvés à une faible profondeur sous le dallage du sanctuaire, quand on érigea le ciborium sous la coupole il y a quelques années. Il appartenait aux Pères Blancs de publier cette nouvelle découverte et, puisqu'ils veulent bien en accorder la primeur à la *Revue,* nous sommes heureux de leur exprimer ici nos meilleurs remerciements. Les notes qu'on va lire laisseront d'ailleurs intact tout l'intérêt historique de la découverte. Elles prétendent simplement exposer, avec la sincérité que de droit, ce qui se voit dans les parties nouvellement connues de la crypte de Sainte-

anderer den Platz kennt, mit aller Energie und Rücksichtslosigkeit die ganze Sache als Betrug brandmarkt » *ZDPV.*, XVII, 223).

On comprendra sans effort que ces notes ont été occasionnées par les attaques violentes du R. P. Barnabé d'Alsace à propos du Tombeau de Sainte-Anne (cf. *Questions de topographie...*, *Le lieu de la rencontre d'Abraham...*, appendice, p. 93 ss.; Jérusalem, 1903). On s'expliquera non moins bien qu'il ne soit fait aucune autre allusion à ce livre et qu'il ne soit pas question d'en discuter les allégations peu fondées.

Anne, tout au moins la façon dont nous avons vu et compris ces débris archéologiques. Les plans rendront la critique possible et le contrôle facile. L'interprétation du monument revient de toute justice à ceux qui ont eu le mérite de le retrouver.

∴

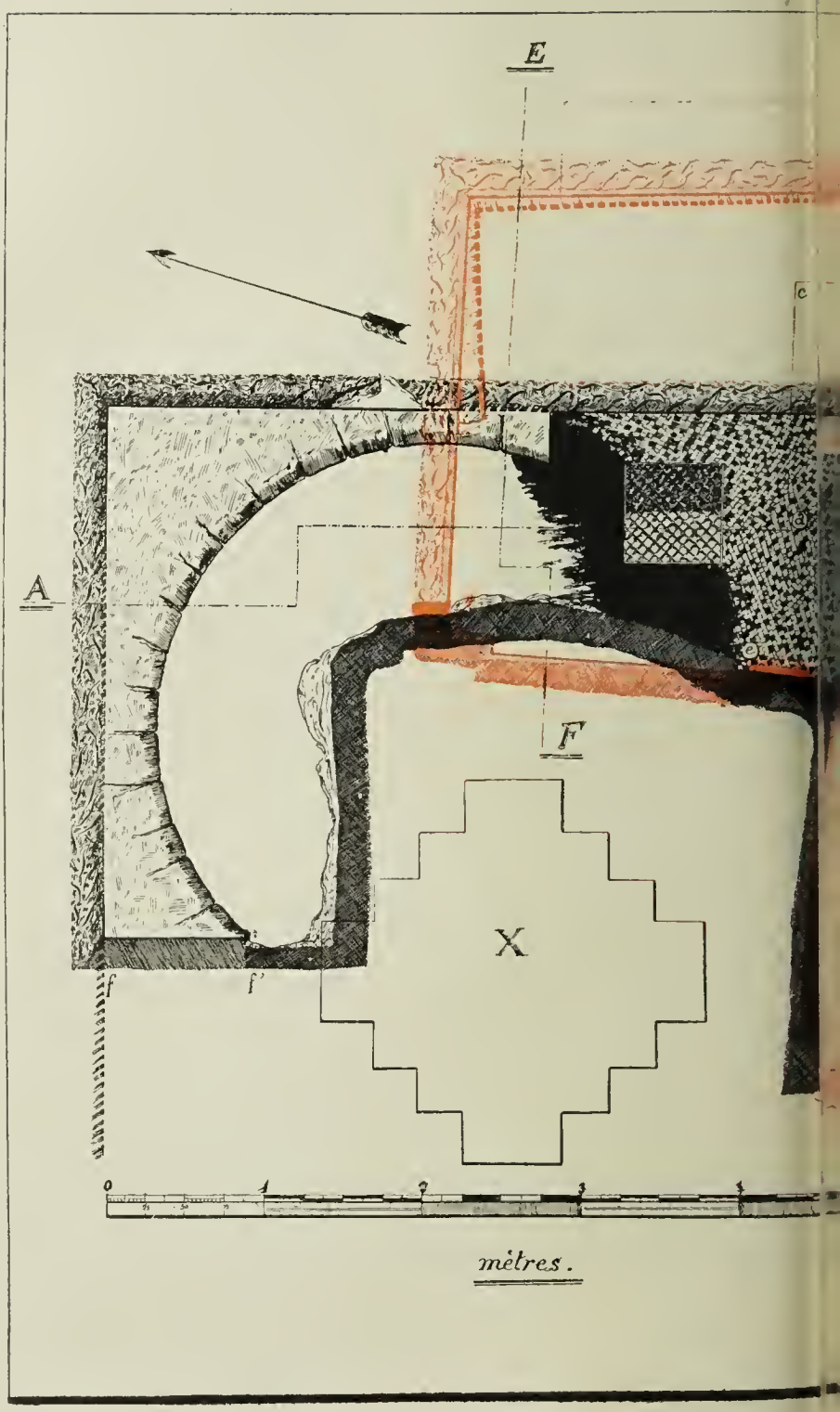
Au premier aspect rien n'a changé dans la crypte de Sainte-Anne telle que l'avaient faite, il y a trente ans, les remarquables travaux de M. Mauss. Le visiteur qui y descend aujourd'hui, muni des plans précis de l'architecte, retrouve intégralement la disposition ingénieuse qui respecta toutes les parties alors connues du vénérable sanctuaire et sut allier une réelle élégance avec les nécessités imposées par la consolidation de la basilique supérieure. C'est seulement à l'extrémité du couloir prolongeant la grotte jusqu'à l' « ancienne citerne transformée en dépendance de la crypte » (1) que l'on constate des éléments nouveaux, en ce sens au moins qu'ils ne figurent point sur les plans de M. Mauss. En effet, à côté de la bouche de citerne ronde indiquée dans le plafond rocheux (2), un lucernaire carré de plus d'un mètre de côté et couvert de grosses dalles, n'a pas été signalé. Sa présence est cependant de nature à fonder quelques déductions sur la destination primitive de la chambre ; en tout cas cette ouverture, de date aussi incontestablement ancienne que la bouche de citerne, avait les mêmes droits à figurer sur un relevé précis du monument : je n'ai rien de plus à en dire pour le moment. Une brèche, moderne celle-là, dans l'angle sud-est de cette pièce, la met en communication avec une autre chambre de forme aussi irrégulière. Entre les deux, la paroi extrêmement mince — dix centimètres en quelques points — n'était pas tout entière rocheuse comme il semble qu'on l'ait cru naguère avant d'avoir tenté le moindre sondage derrière l'enduit de *ḥamra* qui la recouvrait (3). On s'étonne d'abord que cette nouvelle chambre n'ait pas été apparemment remarquée par les constructeurs de la basilique ; à y regarder de plus près cependant, il est facile de se rendre compte que sa présence n'intéresse à peu près en rien la solidité de l'édifice sous lequel elle est creusée. Si l'on fait exception pour un étroit enfoncement de sa partie méridionale qui vient presque affleurer l'aplomb extérieur des murs, appuyés d'ailleurs sur le rocher au-dessus, cette pièce n'a qu'un développement inférieur au vide de la grande abside et ses parois rocheuses du nord et de l'est sont notablement en retrait sur l'axe vertical des murs de la basilique. L'existence inoffensive de ce nouveau compartiment de la crypte n'étant pour notre point de vue spécial, d'aucune portée, il serait superflu de décrire sa forme originale, l'ouverture spacieuse qui le faisait communiquer jadis avec le centre de l'abside supérieure et le puits primitif pratiqué pour l'ajourement et l'aération dans la partie méridionale. Il serait surtout oiseux de s'attarder à établir que tout cela n'est point de date récente. Un coup d'œil superficiel en convaincra ceux qui y prendront intérêt.

Mais le visiteur attentif observera aussi, dans l'*ancienne citerne*, contre la paroi occidentale, une petite ouverture dont le plan de M. Mauss n'offre aucune trace.

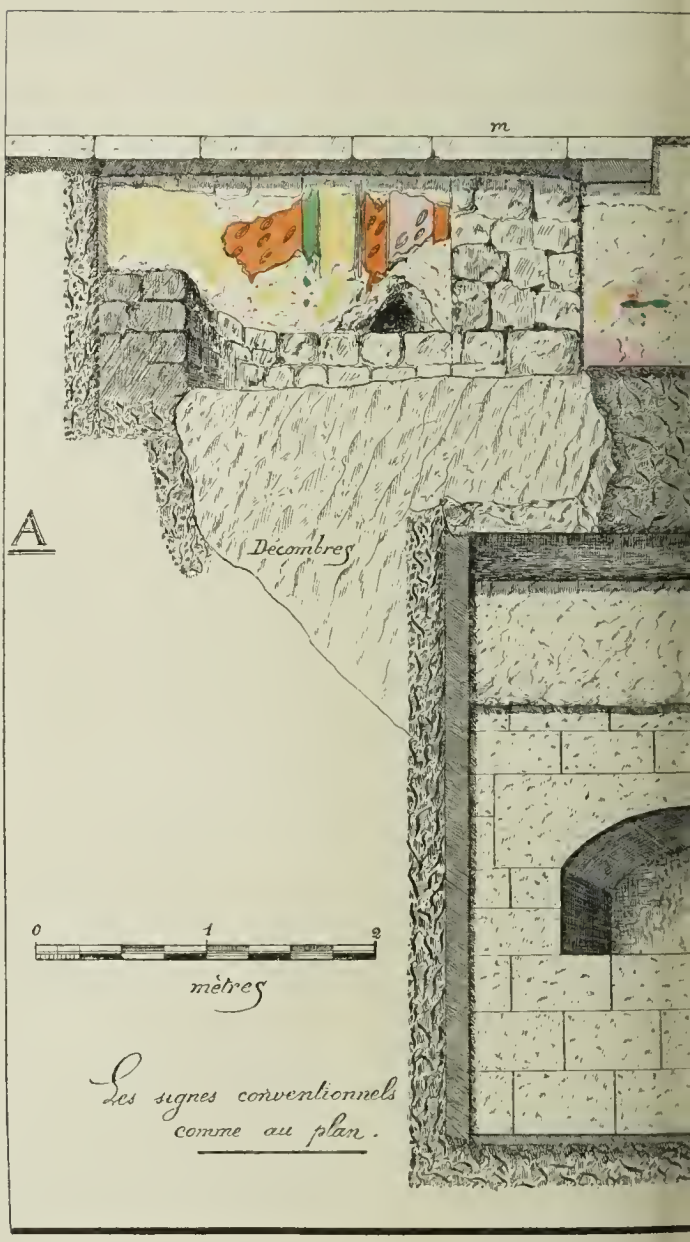
(1) Voy. Mauss, *La piscine...*, p. 77 s. et plan C, fig. 11.

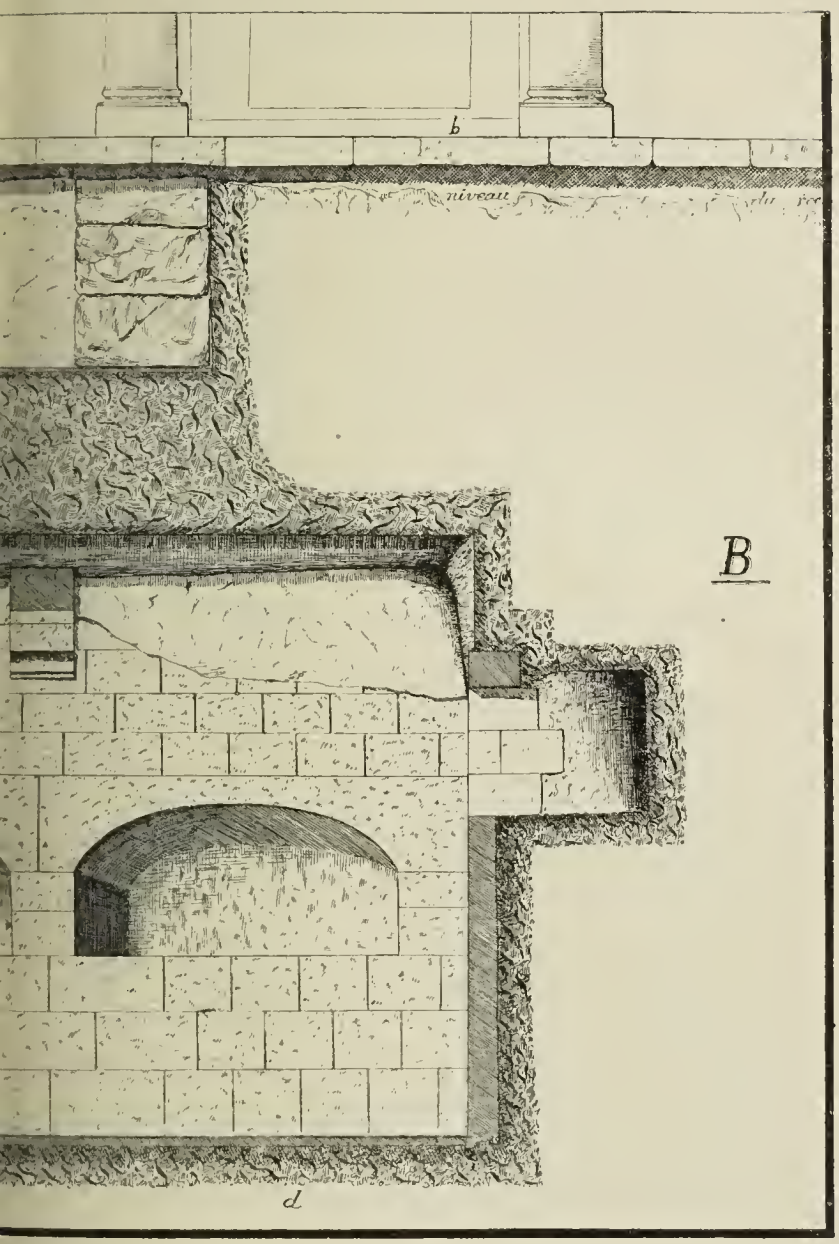
(2) Voy. Mauss, *La piscine...*, appendice, plans A et B, avec une localisation approximative.

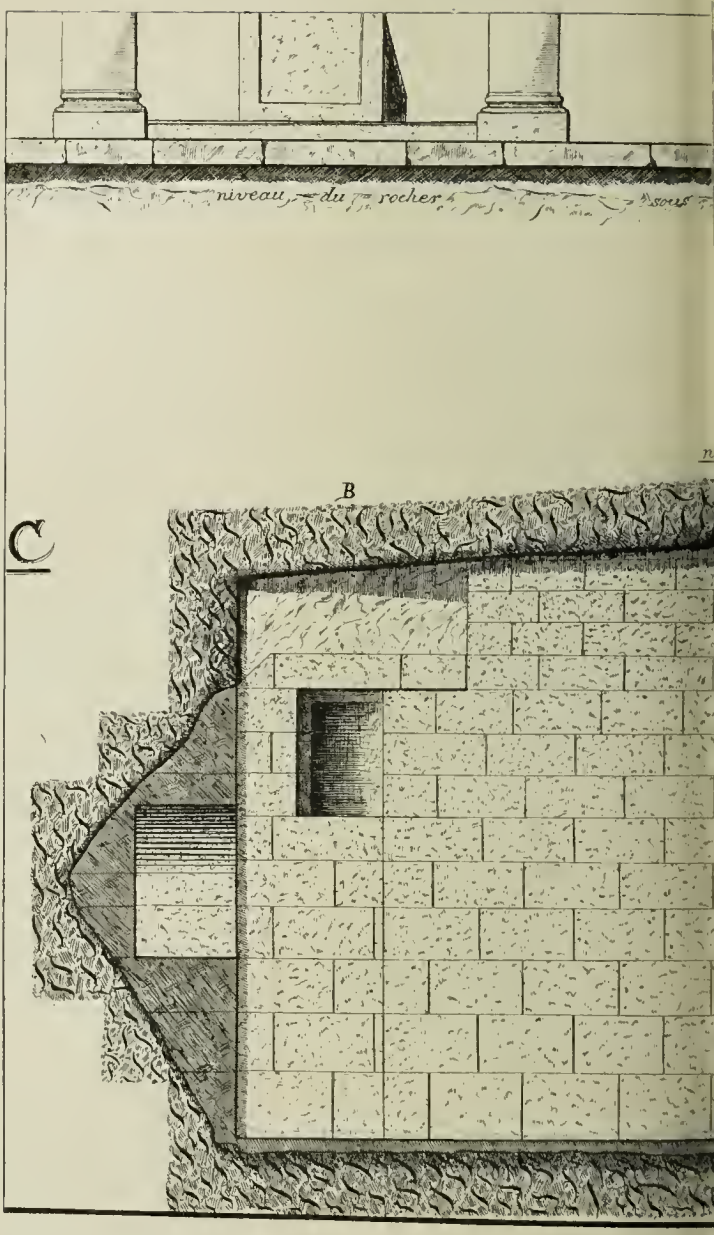
(3) Il est singulier d'observer cependant que cette cloison a été défoncée durant les travaux anciens de consolidation du pilier méridional de l'abside supérieure, car la construction de M. Mauss est nettement visible aujourd'hui à l'intérieur de la chambre.

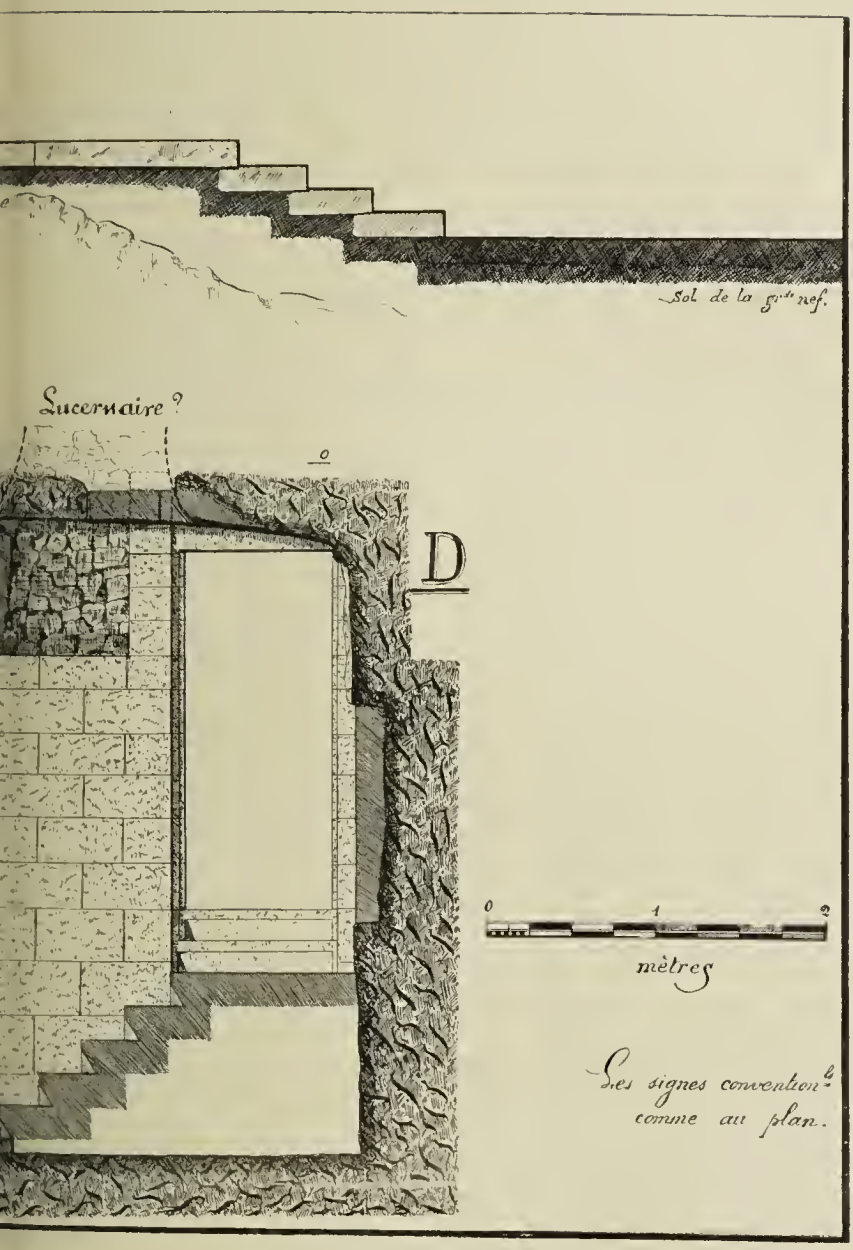

E
A
F
X
f
f'
c
0
1
2
3
4
mètres.

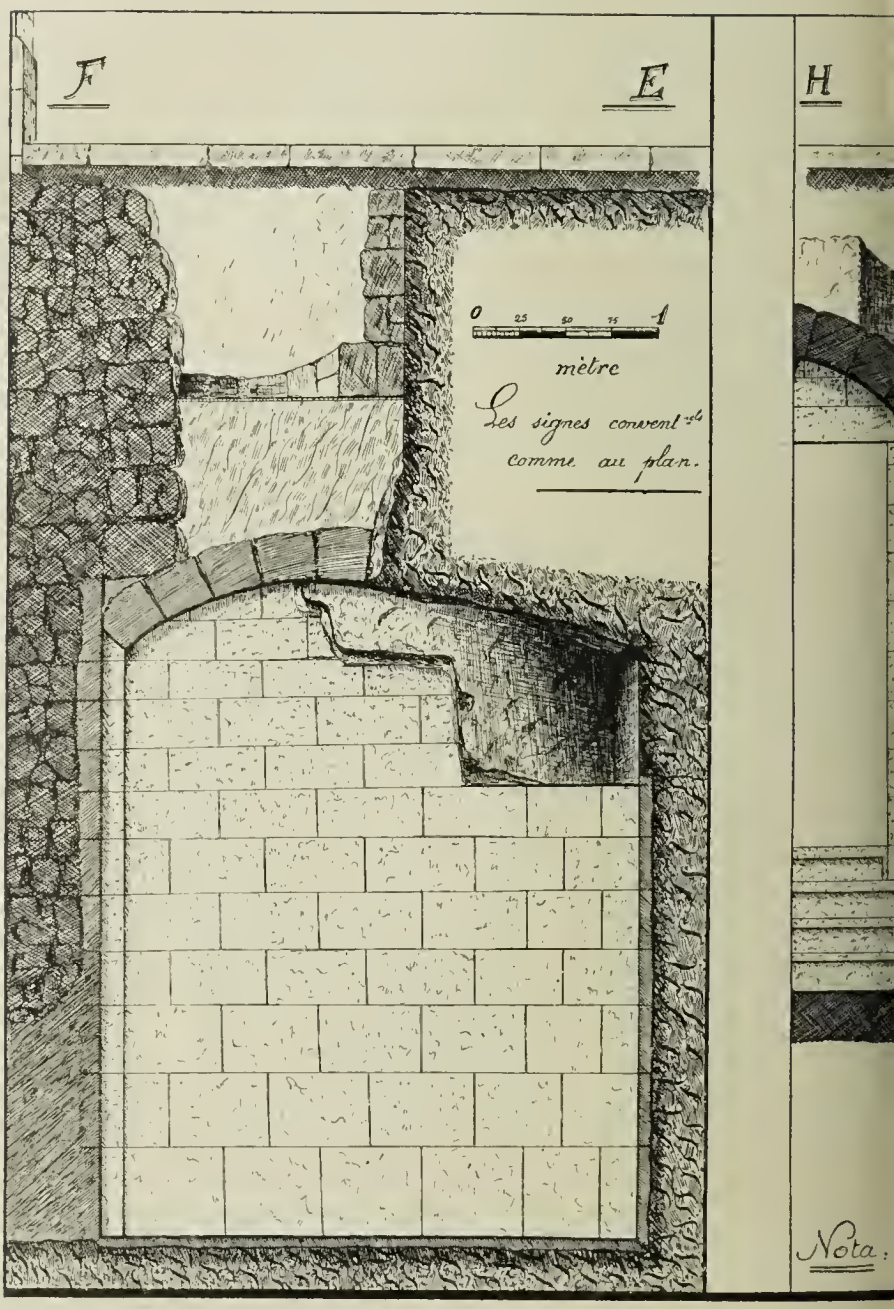
C
N
Y
d
B
M
3
Z
H
D
JÉRUSALEM
SAINTE-ANNE
Crypte découverte en 1889.
Légende –
Roc dans la chambre supérieure.
" " " crypte.
Fondements du pilier bâtis par M Mauss.
Mur nouveau bâti par les PP. Blancs.
X Pilier de l'église restauré par M Mauss.
X Fondements bâtis par les PP. Blancs pour la colonne Nord-Ouest du ciborium.
Direction primitive des parvis de roc dans la crypte, encore visible aux angles supérieurs N.E. et S.E.
Prolongement des parois de roc N. et S. dans la chambre supérieure, actuellement murée en ee' et ff' et obstruée de e en f' par les fondations du pilier X.
N Galerie de fouille par où on atteignit la crypte.
Y Centre de la coupole de la basilique.
M Autel de la Nativité de la T. Ste Vierge.
Z Mur de M. Mauss avec parement intérieur bâti par les PP. Blancs.
NB. Les mosaïques de la chambre supérieure sont dessinées au 1/10e.

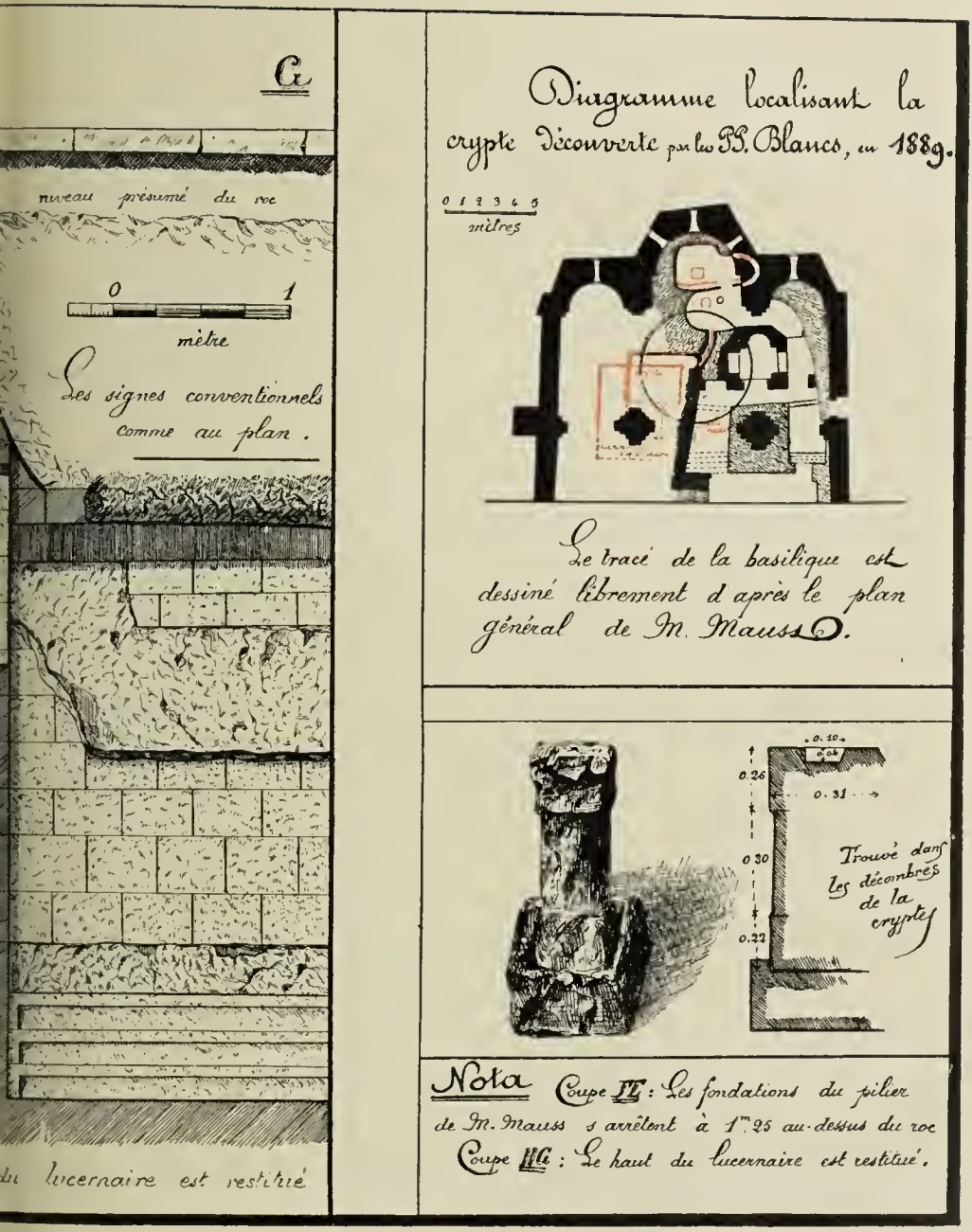

m
A
Décombres
0
1
2
mètres
Les signes conventionnels
comme au plan.


b
niveau
B
d


niveau du rocher
B
C


Sol de la grde nef.
Lucernaire ?
o
D
0
1
2
mètres
Les signes conventionl.
comme au plan.


F
E
H
0 25 50 75 1
mètre
Les signes convent.ts
comme au plan.
Nota.


G
niveau présumé du roc
0
1
mètre
Les signes conventionnels comme au plan.
du lucernaire est restitué
Diagramme localisant la crypte découverte par les PP. Blancs, en 1889.
0 1 2 3 4 5
mètres
Le tracé de la basilique est dessiné librement d'après le plan général de M. Mauss.
0.10
0.04
0.26
0.31
0.30
0.22
Trouvé dans les décombres de la crypte
Nota Coupe FG : Les fondations du pilier de M. Mauss s'arrêtent à 1m.25 au-dessus du roc
Coupe HG : Le haut du lucernaire est restitué.

C'est l'orifice d'un tunnel étroit et sombre, qui s'engage dans le massif de maçonnerie d'abord, puis en pleine roche vive, et débouche, à 3 m. environ, au nord-ouest presque sous le plafond d'une chambre spacieuse dont l'aspect singulier pique la curiosité. Pour y avoir un accès plus facile que par le tunnel, dont l'issue domine maintenant de près de 2 m. le sol de la pièce, il faut retraverser la grotte, suivre le transept devant le sanctuaire, atteindre le collatéral voûté au nord du massif qui supporte un pilier de la basilique, et dans la paroi septentrionale une porte neuve, absente du plan de 1870, conduit dans la pièce en question. Du niveau central de ce collatéral deux degrés amènent à travers la porte neuve sur un palier d'où cinq autres marches font atteindre le sol actuel de la chambre, constitué par un dallage neuf. Neuf aussi l'escalier que l'on vient de suivre, neufs les arceaux qui soutiennent le plafond et les piliers où s'appuient les retombées des arceaux ; neufs enfin les murs, en partie du moins, car on s'aperçoit vite qu'il y a du rocher apparent en beaucoup d'endroits : le plafond presque entier, deux angles de la salle et le haut de plusieurs parois. D'ailleurs l'irrégularité de la chambre frappe d'autant plus dès l'abord que le raccord même du neuf à l'ancien semble avoir augmenté cette asymétrie.

L'anomalie la plus troublante au premier coup d'œil est la pénétration considérable et absolument en fausse équerre d'un massif revêtu de maçonnerie neuve, dans l'angle nord-ouest. Elle trouve une explication simple aussitôt qu'on a eu l'idée de situer ce sous-sol par rapport au monument supérieur : la proximité d'un pilier de l'église a nécessité la création de ce massif de maçonnerie au détriment de la chambre, qui préexistait si l'on en juge par le prolongement du plafond de roc dans l'angle sud-ouest. On a ainsi le pendant exact de l'énorme blocage qui étaie le pilier opposé entre les deux collatéraux de la crypte déjà connue.

Cette observation met sur la voie pour arriver à une intelligence à peu près complète de l'excavation, malgré les modifications qu'elle a subies. Qu'on veuille bien se reporter aux plans dressés à une échelle assez ample pour permettre l'évaluation des proportions. Le rocher est visible aux deux angles supérieurs nord-est et sud-est, sur près d'un mètre de hauteur tout le long de la paroi orientale (coupe AB) sur une notable étendue de la paroi septentrionale (coupe FE) ; il constitue presque intégralement le plafond (toutes les coupes) et apparaît enfin sur la majeure partie de la paroi occidentale entre la porte neuve et le massif du pilier (plan et coupes CD, HG). En ce dernier point la partie médiane de la paroi a été revêtue d'un parement en pierres de taille pour régulariser les effritements de la roche et la consolider.

Il serait certainement aussi puéril de s'attarder à démontrer que les parois rocheuses ont été dressées de main d'ouvrier et ne sont pas les bords de hasard d'une cavité naturelle dans la roche molle, que de vouloir prouver l'antériorité considérable de ce travail sur l'époque de la découverte des Pères Blancs. Sans parler des vestiges de peinture antique, malheureusement de plus en plus rares et indistincts, qui adhèrent encore à ces murs de roc, il suffit d'avoir visité en Palestine un certain nombre de cavernes naturelles pour se rendre compte que la nature ne creuse jamais de grottes aux parois si régulièrement dressées, se coupant à angles droits, sous un plafond habilement ménagé, presque en sens inverse d'ailleurs des lits d'assise du roc. Le travail humain est indéniable aux empreintes qu'il a laissées sur ce rocher et ceux qui auraient besoin de se persuader que la patine étendue sur ces restes ne date point d'hier pourront s'édifier sans effort en y comparant celle des bords du tunnel creusé en 1889, celle surtout que 35 années déjà n'ont pu achever de mettre sur les parois de la grotte voisine régularisées jadis par M. Mauss.

Il est de bon ton de déplorer que la restauration n'ait pas respecté l'alignement primitif des parois, à la condition qu'on veuille bien ne pas perdre de vue toutefois combien ce manque de respect était impérieusement exigé sous peine d'introduire dans la crypte des transformations bien autrement sérieuses et regrettables peut-être. Il est facile de voir que la prolongation du mur méridional selon l'axe de la paroi de roc (plan) à la rencontre du mur occidental passait en dehors du mur de M. Mauss, coupant en écharpe le collatéral de l'ancienne crypte. Sous peine donc de compromettre la solidité de l'église en supprimant ce mur, ou de défigurer le sanctuaire inférieur en reportant le mur de l'espace voulu au sud, force était de procéder comme on l'a fait. La paroi de roc étant interrompue avant l'angle extérieur M (plan), on s'est efforcé de ne la point masquer dans sa partie supérieure, qui suffisait strictement à attester l'état ancien (coupe CD), en même temps qu'on sauvegardait la solidité générale et le travail de M. Mauss. On a seulement diminué l'épaisseur du mur de séparation en remplaçant par un parement neuf le mur ancien qui fermait la large entrée donnant autrefois accès dans la chambre, mur contre lequel s'appuyait la face appareillée érigée en 1870 (plan, en Z). Cette muraille ainsi restaurée, il était urgent — et ce fut l'avis de deux architectes en 1889 et 1891 — de consolider le plus possible et sans délai l'énorme massif de blocage et de béton établi au moment de la restauration de Sainte-Anne dans l'angle nord-ouest, pour renforcer la base du pilier X. Aussi bien ce blocage reposant sur de simples décombres, au sud et à l'est s'arrêtait-il à $1^m,25$ environ au-dessus du sol rocheux de la chambre. D'énormes pierres et du ciment furent glissés et tassés au-dessous. Les contours furent limités avec précaution et revêtus de la même élégante maçonnerie d'appareil que le mur méridional. Après quoi, les exigences de la symétrie, de la solidité et de l'espace à ménager, imposaient les modifications que l'alignement primitif a subies sur les côtés est et nord.

L'orifice du tunnel de fouille a été régularisé, dans l'angle supérieur de la paroi méridionale (coupe AB). Il a pris l'aspect d'une fenêtre. Mais derrière l'appareil qui en forme le cadre on observe vite que la taille du roc est là toute moderne. Il y a intérêt pourtant à pénétrer en cette galerie pour se rendre un compte exact de la présence du roc à l'est et à l'ouest immédiatement derrière les blocs d'appareillage neuf.

Le plafond entier de la salle a conservé sans la plus légère altération sa physionomie antique. On s'est borné à compléter par une voûte appareillée les angles nord-ouest et sud-ouest, enfoncés par le blocage du pilier X (coupe FE), et à le consolider par des arceaux placés au-dessous en diverses directions. Sa forme est d'autant plus remarquable qu'il a, on l'a dit déjà, une légère inclinaison en sens apparemment inverse de la couche rocheuse où il a été taillé. Il se relève faiblement en effet d'est en ouest sur une certaine étendue de la chambre. Sa hauteur au-dessus du sol actuel est de $3^m,15$ au centre de la paroi orientale; elle est au contraire de $3^m,54$ au point où le rocher cesse, contre le mur nord (coupe FE), de $3^m,61$ près de l'arceau sous lequel débouche l'escalier neuf (en *n* sur la coupe CD). A partir de ce point vers l'occident l'inclinaison s'accentue et prend, surtout au delà de l'arceau, la forme d'une courbe convexe assez prononcée, interrompue malheureusement par la cassure ancienne. Cette courbe ne saurait être mieux comparée qu'au large ébrasement d'un cornet acoustique, dont l'axe serait à peu près exactement sur l'épaisseur du mur ancien de M. Mauss (cf. coupe HG). A la hauteur de la nouvelle porte, une partie du plafond est, par fortune, demeurée adhérente à la paroi occidentale; elle permet de constater en sens inverse un ébrasement analogue à celui qui vient d'être indiqué. Puis brusquement la courbe cesse et un décrochement très net ramène le plafond à

un niveau de $3^m,35$ au-dessus du sol de la pièce, abstraction faite de l'élévation du palier moderne. Mieux du reste que cette description compliquée les coupes CD et HG montreront comment nous avons vu cette disposition singulière du plafond. Dans HG on a pris la liberté d'introduire une restauration hypothétique pour interpréter l'ébrasement inférieur. Les lecteurs sont instamment priés de vouloir bien distinguer avec soin cette hypothèse, toute subjective peut-être, des parties objectives de la description et des croquis. Il y aura lieu d'ailleurs de produire plus loin une autre remarque à l'appui de cette supposition d'un lucernaire en cet endroit dans la crypte primitive. Admise ou rejetée *a priori,* en attendant qu'une fouille élémentaire en établisse probablement le bien ou le mal-fondé, elle n'importe pour le moment en rien à notre but, qui est l'examen de l'ancien et du nouveau dans la crypte. Entre la porte neuve et le pilastre de l'arceau, le haut du mur n'a pas été revêtu de maçonnerie moderne pour laisser voir le blocage ancien et permettre d'évaluer mieux la courbure du roc en cet endroit.

Dans le mur neuf de l'orient ont été disposés deux *arcosolia* (coupe AB) actuellement longs chacun de $1^m,80$, hauts de $0^m,85$, profonds de $0^m,59$ à $0^m,60$. Dans leur construction on a seulement prétendu régulariser en les restaurant deux cavités profondes en forme de ⊲, aux bords très dégradés. Il ne m'appartient pas de fournir des relevés graphiques quelconques de leur forme primitive, celle qui leur a été donnée (coupe CD) résulte de souvenirs personnels antérieurs à la restauration et confirmés par ceux des témoins oculaires de la découverte. Il sera au surplus fort simple d'en faire un contrôle précis le jour où l'affirmation loyale et parfaitement désintéressée ne serait plus tenue pour un moyen suffisant d'information scientifique.

Pour compléter les détails nécessaires à la correcte intelligence de l'état primitif de cette chambre, nous devrions emprunter maintenant quelques informations aux témoignages de ceux qui exécutèrent la construction nouvelle ou qui en suivirent le progrès. Mais avant de faire intervenir dans cette description des éléments qui pourraient prêter à controverse, mieux vaut d'abord fournir intégralement les données objectives que nous avons été à même de recueillir.

En 1896, avec l'assentiment préalable du Gouvernement français, les Pères Blancs voulurent remplacer l'autel provisoire établi dans l'abside centrale de la basilique par un autel plus monumental situé, à la façon antique, sous la coupole du transept. Un ciborium devait couvrir ce nouvel autel. Il fallut s'assurer que les colonnes de ce ciborium de granit et de marbre ne pesant pas moins de 35.000 kilogrammes, reposeraient sur le rocher et non sur le dallage ou sur quelque maçonnerie défectueuse. Or tandis que sur trois points il avait suffi de soulever la dalle et de déblayer le lit de béton sur lequel elle reposait pour atteindre le roc à $0^m,30$ environ, sur le quatrième, au contraire, c'est-à-dire à l'angle nord-ouest, le sondage aboutit à l'angle de deux parois verticales de rocher. En les déblayant on atteignit à $1^m,36$ au-dessous du dallage, et à $1^m,05$ de la crête du rocher, un pavé en mosaïque. Les parois se coupaient à angle droit. Celle du sud fut suivie sur $1^m,72$ de longueur vers l'ouest, où la mosaïque se terminait soudain emportée par la cassure du rocher sur lequel elle était établie presque à même. Le mur de roc gardait quelque trace de stuc peint. Le réduit fut déblayé avec le plus grand soin et signalé à l'attention des curieux (1). Pour bien connu qu'il soit de ceux qui vivent à Jérusalem ou qui ont visité avec quelque détail

(1) Le 8 décembre 1896, à l'issue de la cérémonie religieuse qui avait groupé à Sainte-Anne beaucoup de notabilités catholiques de Jérusalem, cette crypte fut ouverte et visitée sous la conduite des Pères Blancs.

la basilique de Sainte-Anne, ce petit monument est encore inédit et vaut d'être décrit, à cause surtout de son incontestable relation avec la crypte dont nous avons parlé au début de ces notes.

La présence de cette chambre intermédiaire est signalée par un regard carré de $0^m,60$ ouvert dans le dallage du sanctuaire à $1^m,16$ au nord de la colonne nord-ouest du ciborium et presque dans l'axe de cette colonne. L'orifice est muni d'un solide grillage qui permet la circulation autour de l'autel, laisse voir sommairement quelques détails de la chambre et s'ouvre d'ailleurs à la première requête de qui veut s'informer plus minutieusement.

La pièce a conservé sans altération d'aucune sorte la physionomie qu'elle avait au moment de la découverte après l'enlèvement des décombres qui l'obstruaient; je ne sache pas en effet qu'on veuille appeler altération les deux ou trois mètres carrés de blocage neuf qui remplacent sur une étendue égale les anciennes parois effondrées; la situation de ces parois était occupée par des décombres mouvants qu'il fallait soutenir, en attendant au moins des travaux plus complets de déblaiement. Ce travail neuf est du reste distingué avec soin sur les plans et sera encore signalé pour chaque fragment, en son lieu.

On peut observer deux compartiments très nets, nord et sud, en l'état actuel de la chambre. Examinons d'abord celui du sud, où l'on se trouve en premier lieu quand on s'est laissé glisser de l'ouverture moderne. Le réduit dans son ensemble est rectangulaire (plan, dessin en noir). Il est limité à l'est et au sud par des parois de roc, enduites jadis d'un stuc peint dont elles conservent encore d'intéressants vestiges. A l'angle d'intersection de ces deux parois on a dû établir un petit pilier neuf X en blocage de $0^m,80$ sur $0^m,50$, pour élargir le fondement de la colonne du ciborium, sous peine de la laisser en porte à faux sur l'angle rocheux. Ce blocage a naturellement défoncé la mosaïque pour prendre son point d'appui quelques centimètres plus bas sur le roc. A $1^m,22$ à l'ouest de ce pilier, la mosaïque cesse, mais le sol rocheux et la paroi méridionale se prolongent encore d'une certaine étendue vers l'ouest, jusqu'à une cassure qui a emporté l'un et l'autre et que remplissait un amas de déblais. L'exacte situation de cette cassure a été laissée indéterminée sur le plan, n'ayant pas été constatée par nous avant la construction du petit mur provisoire *ee'* qui retient les décombres et sert de soutènement au dallage. En revenant vers le nord la paroi occidentale est de plus en plus irrégulière et pénètre plus avant dans la chambrette. Elle est constituée par un blocage très résistant, établi naguère par M. Mauss sur une assez large surface autour du pilier X, qu'il importait de consolider d'autant plus qu'on ne paraît pas lui avoir trouvé de roc à la base.

La mosaïque est un semis de cubes relativement fins en pierres du pays, à nuances rouges et jaunes avec nombreux cubes blancs et bordure blanche. Inutile de faire observer que la figuration de cette mosaïque sur le plan est toute schématique, dessinée à une échelle beaucoup plus grande et uniquement pour donner une idée approximative de ce pavement. A mesure qu'on avance vers le nord la mosaïque se désagrège, ne subsiste plus que par plaques calcinées et disparaît totalement dans une large tache sombre qui enveloppe le sol et toutes les parois intérieures d'une construction qui sera décrite plus loin, car ce qui en subsiste affleure à peine un angle du compartiment que nous décrivons. Cette calcination atteste l'action d'un feu intense. Puis le roc même qui formait le sol cesse d'apparaître, remplacé par des décombres où se mêlent les débris les plus divers : c'est le second compartiment de la chambre.

A examiner d'un peu près ce qui semble au premier coup d'œil un mur de refend (coupe AB en *m*), on voit que les blocs sont à peine collés à la paroi rocheuse de l'est,

dont ils n'interrompent point la ligne. Elle se prolonge à $2^m,05$ au delà vers le nord, où elle est rencontrée par un autre mur perpendiculaire, taillé lui aussi en plein roc et parallèle au mur de roc méridional, mais beaucoup plus développé à l'ouest, car il est visible sur une longueur de $3^m,35$ et on a dû interrompre la recherche pour ne pas enlever l'escalier supérieur entre la nef et l'abside du bas-côté septentrional. Un pan de mur provisoire *ff'* ferme de ce côté l'excavation. Un sondage pratiqué à ce point dans les décombres que traverse le massif de maçonnerie de M. Mauss s'enfonce de $2^m,10$ au-dessous du dallage de la basilique et n'a pas atteint le roc. Là où il affleure encore dans ce sondage le roc n'est plus dressé avec soin comme en tous les points visibles au-dessus du niveau de la mosaïque; ses bords sont irréguliers et rugueux comme peut les causer une cassure accidentelle sous une trop violente pression.

Ce compartiment est d'autre part obstrué d'une construction semi-circulaire en blocs bruts, dont la face antérieure, rongée par l'action d'une vigoureuse flambée, ainsi qu'il a été déjà dit, offre une certaine régularité (plan, coupes AB et FE). On ne saurait mieux décrire cette structure qu'en la comparant aux innombrables fours à chaux aménagés en Palestine au milieu de toute ruine antique. Il semble qu'ici le four ait été construit postérieurement à la brèche faite dans le rocher, car il paraît en suivre les irrégularités dans l'assise inférieure de la construction. En réduisant — avec les précautions nécessaires pour ne compromettre absolument rien — les fondations de M. Mauss sur la face nord du pilier X, on a pu atteindre en un point les fondements antérieurs de ce pilier et constater qu'ils portaient eux aussi les traces d'incendie signalées sur d'autres points de la chambre (1).

Il y aura lieu évidemment de supprimer ce qui reste du *four* après constatation authentique de son existence et de sa situation. Les Pères Blancs se sont abstenus de le faire jusqu'ici et on leur en saura gré. D'autant qu'il demeure facile de se représenter l'aspect de la chambre avec la cassure du roc et avant le four à chaux ou le foyer d'incendie intentionnellement disposé, si l'on n'admet pas qu'il y ait eu là un four à chaux. Malgré la disparition de la mosaïque en tout le sol visible de ce compartiment et la légère irrégularité du sommet du roc sous la construction du four, il me paraît évident que le niveau primitif, sans doute aussi la décoration du sol, étaient identiques. En tout cas il est indéniable que l'ornementation des parois était uniforme et que la relation de ces parois exige leur adaptation à une même pièce.

Nous avons signalé déjà en effet des vestiges de stuc peint dans le compartiment méridional, peu considérables aujourd'hui il est vrai, mais suffisants pour qu'on y puisse distinguer deux stages d'existence, tout au moins un double procédé décoratif. A même la roche dressée on avait appliqué d'abord un enduit extrêmement fin, compact, d'un blanc crème uniforme, qui rappelle de très vieux crépissages tenus ailleurs pour romains. Là-dessus avaient été exécutées des peintures à la fresque, dont il subsiste seulement des parcelles aux tons rouge brique, rose, vert clair, d'une surprenante fraîcheur. Sur cette délicate décoration, saccagée de larges coups de pic pour faciliter l'adhérence, on avait appliqué dans la suite un épais crépissage de composition grossière et recouvert uniformément d'un enduit à teinte jaunâtre; sa vulgarité accuse mieux encore la délicate élégance de ce qu'il faisait disparaître. Pour avoir signalé dans cette chambre tous les détails de quelque importance pour notre but

(1) Ce qui permet d'inférer la violence et pourtant la rapidité de l'incendie, c'est d'une part la calcination complète de quelques débris trouvés dans le four et celle de ses parois internes, et par ailleurs le simple noircissement mais non la calcination des mosaïques sous les murs mêmes du four. Derrière ces murs, à une faible profondeur pourtant, la fraîcheur des peintures conservées n'est pas moins significative en ce sens.

présent il faut attirer l'attention sur une petite faille dans le roc de la paroi orientale, au niveau actuel du sommet du four (plan et coupe AB). Cette cavité est trop exiguë, trop irrégulière surtout, pour qu'on lui veuille attribuer un rôle quelconque dans la structure ancienne de la chambre. Il est maintenant facile de reconstituer cette structure dans son ensemble, abstraction faite des constructions adventices, four, fondations du pilier supérieur, murs tout modernes de soutènement. On obtient en effet une salle rectangulaire, d'une largeur jusqu'ici indéterminée, dépassant toutefois $3^m,35$, et d'une longueur de $5^m,78$ facile à contrôler sur la face orientale tout entière visible. Je crois la pièce rectangulaire, plutôt que carrée : aussi bien la pente naturelle du roc vers l'ouest rend peu vraisemblable de ce côté un développement qui eût dépassé de beaucoup les escaliers modernes de la basilique entre les nefs et le transept. Ce point n'est d'ailleurs d'aucune portée pour le moment.

Le roc évidé sur une profondeur qui augmentait graduellement vers l'est constituait le sol entier de la chambre et trois — au moins — de ses parois sur une hauteur variable. Il disparaissait sous une mosaïque au sol, sous un stuc décoratif dans les parois. Peut-être dès l'état primitif faut-il admettre dans cette chambre la pénétration d'un fondement de pilier ou de colonne, construit sans doute alors d'une façon régulière et enveloppé par la décoration murale que nous avons dite. A l'encontre de cette hypothèse il est toutefois que l'on comprendrait mal la présence d'un pilier ou de ses fondements en cet endroit. S'il s'agit en effet d'un support faisant partie intégrante de la pièce, sa relation avec les murs de roc du nord et de l'est exigerait qu'il eût été presque minuscule et dès lors comment eût-il effondré le sol rocheux où il s'appuyait? Si l'on songe au contraire aux fondations anciennes d'un support appartenant à un édifice supérieur, cet édifice était donc à un niveau beaucoup plus élevé que le transept même de la basilique actuelle; aussi bien est-il inadmissible, je pense, que la chambre, dont le fond actuellement connu est taillé dans le roc, n'ait pas été développée jadis en hauteur, par des murs reposant sur les parois de roc, notablement au-dessus du dallage actuel du sanctuaire. On a vu plus haut que cette hauteur maxima est aujourd'hui de $1^m,36$. A moins de rendre inaccessible, ou ridicule au point de vue architectural, un lieu qu'on ornait avec soin et non sans une réelle élégance, il faudra concéder une hauteur totale qui ne peut avoir été inférieure à $2^m,50$ ou 3 mètres. C'est par conséquent de $1^m,14$ au strict minimum que devrait être surélevé l'édifice supérieur auquel aurait appartenu le support dont les fondements auraient ainsi intéressé la disposition première de la chambre. Pour des motifs dont l'exposé est superflu dans la description présente, on devra rejeter apparemment une telle surélévation (1) : et donc aussi débarrasser de tout obstacle et de toute irrégularité la curieuse et fort intéressante petite pièce qui vient d'être sommairement décrite.

Intéressante en effet plus encore peut-être, à notre point de vue spécial ici, par sa relation avec la crypte inférieure que par elle-même. Le report, aussi précis que nous avons pu l'établir, des deux excavations sur un même plan, fournit au premier regard matière à plus d'une observation non sans valeur. Ce ne sont pas seulement des coïncidences de proportion telle que la longueur nord-sud de la chambre supérieure ($5^m,78$) comparée à la plus grande longueur actuelle de l'inférieure ($5^m,79$) (2), — ces

(1) Qu'il suffise d'indiquer ici, sans y insister, l'existence d'un niveau ancien beaucoup inférieur au niveau actuel, dans le bas-côté septentrional de la basilique. Ce niveau est indiqué par un pavement en mosaïque rencontré naguère en face de la seconde travée de l'église quand on creusa en ce point la tombe de M. Ledoulx, consul général de France à Jérusalem.

(2) Ce chiffre ainsi que divers autres de nos relevés paraîtront peut-être en désaccord léger

rapprochements pourraient n'avoir rien que de fortuit —; c'est, plus que tout, la situation générale d'une chambre qui couvrirait l'autre à peu près exactement, n'était le déplacement qui reporte celle du dessus de 2 mètres à peu près au delà de celle de dessous vers le nord et d'une quantité bien moindre à l'ouest. Après quoi c'est le même orientement des parois, un procédé tout semblable de dresser les murs de roc avec un outil qui a laissé dans les deux excavations des traces analogues et qu'on dirait un ciseau à forte pointe ou un pic.

Ceux qui auront à faire l'étude complète, compliquée pour autant qu'attachante, du monument de Sainte-Anne, se préoccuperont certainement de rechercher pourquoi la superposition des deux chambres n'est pas de tous points parfaite. Ce sera assez pour le moment d'en avoir suggéré une explication hypothétique. On n'a pas oublié la forme originale de certaine partie visible du plafond inférieur, vers l'angle sud-ouest de la crypte, ni la supposition d'un lucernaire émise pour en interpréter la structure. Ne serait-ce pas, à défaut d'autre preuve provisoirement, la simple nécessité d'ajourer par ce lucernaire la chambre inférieure qui aurait fait reculer la chambre du dessus juste d'un espace correspondant à l'ouverture de la prise de lumière, qui eût ainsi débouché à air libre, en dehors de l'édicule supérieur? On trouvera là peut-être trop large part d'hypothèse; aussi n'y veux-je point insister, quelque fondement objectif que cette hypothèse puisse trouver dans un examen prolongé des lieux. Il n'est au reste que de considérer le plan d'ensemble pour constater que la superposition n'a pu être qu'intentionnelle et la tâche présente n'exige rien de plus.

Pour entrer un peu plus avant dans la connaissance de l'état de choses antérieur aux restaurations modernes de la crypte, force nous est maintenant de compléter, par l'affirmation loyale de témoins oculaires et désintéressés, les détails que nous a fournis jusqu'ici la seule étude du monument en son état actuel. Si ces notes avaient le caractère d'une polémique quelconque, avec qui que ce soit, elles seraient arrêtées à ce point, afin de ne verser au débat que des informations objectives, faciles à contrôler par le premier venu et n'engageant rien de plus que l'observation toute privée de leur auteur. Destinées à des lecteurs aussi soucieux d'être informés le plus complètement possible en matière de faits qu'indifférents à toute vaine chicane, il m'a paru que même les données fournies par les Pères Blancs, garanties d'ailleurs par d'autres témoignages, et, en partie du moins, par des souvenirs personnels, valaient d'être enregistrées.

C'est d'après cela en effet qu'a été indiquée sur les graphiques la situation du roc en tous les points où l'on n'a pu le laisser apparent. Le sol entier de la chambre était d'un niveau uniforme; mais le roc s'était irrégulièrement effrité. On l'a recouvert d'un simple dallage posé sur le sol primitif qu'il a élevé ainsi de $0^{m},20$ au maximum. Nous n'avons jusqu'ici fait mention d'aucune porte ancienne pour cette pièce : c'est qu'en fait rien n'en est demeuré visible à proprement parler. Tout au plus doit-on signaler le sommet d'une sorte de pilastre rocheux, se raccordant au décrochement du plafond, dans l'angle supérieur de la porte neuve (coupe CD en *o*). Ce pilastre aujourd'hui revêtu par l'appareil du jambage neuf se prolongeait jusqu'au sol de la chambre et semblait avoir été le pied-droit d'une porte. En effet, sous toute l'arcade surbaissée, décrite plus haut dans le plafond (entre *n-o*, coupe CD) se trouvait un vieux mur, élevé de toute la hauteur de l'appartement. Lié à son extrémité occidentale au montant de roc soigneusement dressé qui a été signalé, ce mur antique sem-

avec ceux fournis par le R. P. Cré (*RB.* 1893, p. 272). On voudra bien s'expliquer la divergence par le fait que le R. P. donnait des dimensions moyennes, tandis que nous avions à tenir compte, dans un relevé, des petites irrégularités de la crypte

blait bâti tout exprès pour fermer jadis une spacieuse ouverture, située précisément sous l'axe médial du lucernaire éclairant à la fois les deux compartiments de la crypte que cette porte monumentale mettait en communication. Le vieux mur fut enlevé avec précaution sur une partie notable de sa longueur, pas assez avant toutefois pour qu'on eût chance de rencontrer à l'est un chambranle de roc correspondant à celui de l'ouest. Mais dans la démolition on avait mis à vide la retombée d'une petite voûte de la chapelle voisine et la façade appareillée de M. Mauss exigeait, elle aussi, un nouvel appui. Ne pouvant donc sans inconvénient rétablir cette antique et spacieuse entrée, les Pères Blancs ont consolidé au mieux la voûte voisine et le mur neuf de Mauss en remplaçant par un excellent appareil l'épais blocage ancien, et ils se sont contentés d'ouvrir dans l'angle sud-ouest la modeste porte actuelle, avec un palier et quelques marches dont l'installation était exigée par le raccord avec le collatéral voisin. La ligne ancienne du sol est tracée dans la coupe CD. En ce même croquis on constatera au milieu de la paroi occidentale une échancrure dans le roc; elle n'a reçu cette profondeur et cette forme régulière que pour permettre l'insertion d'un revêtement de maçonnerie neuve destinée à consolider le roc endommagé; cf. coupe HG.

Le même blocage très consistant rencontré dans la chambre supérieure pénétrait ici dans l'angle nord-ouest. On en a régularisé les bords pour y appliquer un parement neuf. Il est cependant digne de faire observer à nouveau que ce blocage n'atteignait point jusqu'à l'ancien sol rocheux de la chambre. Il cessait à $1^{m},25$ environ au-dessus (coupe FE). Il y a là un indice précieux au point de vue des transformations du monument. Signalons encore la présence d'un mur en travail assez négligé, solide toutefois, qui prenait la pièce en écharpe à peu près de l'angle nord-est vers le centre de la porte primitive. Établi après qu'une couche de décombres de $0^{m},50$ environ avait envahi le sol de la chambre, à en juger par la nature plus grossière de la construction depuis le roc jusqu'à une hauteur de $0^{m},50$, le mur s'élevait au plafond, qu'il avait eu manifestement pour but de soutenir contre une poussée d'en haut à laquelle on n'avait pas pourvu dans la première installation de la crypte. Ce mur adventice, aujourd'hui sans raison d'être dans l'état général de l'édifice, a été supprimé lors du déblaiement et le plafond de roc a été consolidé avec plus d'art et d'élégance, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Dans les matériaux de démolition, ou plutôt, à la base même du mur, on a trouvé un curieux cippe en calcaire (croquis) posé sur un socle. Le tout est d'une exécution sommaire et d'une conservation imparfaite. On dirait d'un petit autel antique; à moins que la cavité du sommet ne soit considérée plutôt comme un trou de scellement : en ce cas le cippe pourrait n'être qu'un support de table horizontale et on obtiendrait dans cette hypothèse une forme d'autel chrétien dont l'art byzantin des ve et vi^e^ siècles fournit des exemples.

*
* *

Si, pour résumer cette description sommaire, il fallait émettre un avis tout provisoire sur l'agencement des deux chambres en question, on pourrait le formuler à peu près ainsi.

La partie nouvellement découverte de la crypte n'était à l'origine que le pendant très exact de la partie conservée. L'absence de rocher dans le mur qui sépare cette pièce de l'ancien collatéral nord du plan de Mauss, et surtout la situation générale par rapport à la

basilique supérieure, montre clairement que les deux chambres formaient un même ensemble. Elles communiquaient entre elles primitivement par une porte dans le roc. En ce premier état la chambre était surmontée d'un petit édicule dont nous avons plus haut décrit les vestiges et qui avait apparemment pour pendant un édicule analogue au-dessus du compartiment méridional de la crypte. En faveur de l'unité ainsi reconstituée on pourra alléguer, outre d'autres arguments, la double décoration de peinture que nous avons dite précédemment dans la chambre supérieure et que M. Mauss (*op. c.*, p. 77) atteste lui-même dans la partie méridionale de la crypte inférieure avant sa restauration.

Le jour pénétrait jadis dans la crypte totale tant par l'escalier de l'ouest que par le lucernaire ouvert dans le plafond précisément entre les deux salles.

A une époque qu'on devra essayer de déterminer, l'érection d'un édifice plus considérable au-dessus de la crypte occasionna l'effondrement d'un angle considérable du plafond de la crypte sous la poussée d'un pilier trop lourd pour la faible paroi du roc entre les deux chambres, effondrement que ne put prévenir le mur de refend bâti en travers de la crypte. Peut-être aussi ce mur ne fut-il érigé qu'après coup, comme moyen de préservation contre un éboulement plus considérable. En tout cas il paraît bien que ce soit à la suite de cette transformation que cette partie de la crypte, de moins en moins accessible, fut peu à peu abandonnée, jusqu'au jour où on limita radicalement la partie méridionale par le mur Z qui devait prévenir tout envahissement ultérieur des décombres. C'est ce mur que refit M. Mauss en 1870. M. Mauss aussi eut à se préoccuper de la consolidation du pilier X, à la base duquel il ne découvrait pas de rocher en visitant les fondations. Il fit établir autour le large blocage que nous avons dit. Rien de surprenant à ce que les ouvriers qui creusèrent sa tranchée n'aient pas observé le pavement en mosaïque de la chambre intermédiaire. A quelle date, d'autre part, fut perdue de vue cette curieuse chambre? à quelle époque érigé le pilier qui écrasa si malencontreusement le plafond? D'autres, mieux que nous, le diront bientôt. Mais s'il subsiste, à propos du monument, nombre de problèmes — et combien attachants! — je ne pense pas qu'il y ait lieu de mettre encore à l'avenir au compte d'une supercherie de mauvais goût l'existence des vestiges antiques dont ces notes promettaient la description.

Jérusalem, 8 décembre 1903.

H. Vincent.

II

UN PAPYRUS HÉBREU PRÉ-MASSORÉTIQUE

Dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology* de janvier 1903, M. Stanley A. Cook faisait part au public d'une découverte du plus haut intérêt pour la critique de la Bible (1). Il s'agissait d'un fragment de papyrus, contenant le décalogue et le début du *chema;* le *chema* est précédé d'une introduction qui n'existe pas dans le texte massorétique, mais dont la traduction se trouve dans les Septante. Ce précieux fragment, acquis en Égypte par M. Nash, a été offert par lui à l'Université de Cambridge, où il est connu sous le nom de papyrus Nash (*Camb. Univ. Libr.*, Ms. orient. 233). M. Cook joignait à son article une reproduction, due à M. Burkitt, et permettant de vérifier les lectures proposées et d'étudier la paléographie du document. La même reproduction, accompagnée également d'un savant article, a été éditée par Burkitt lui-même dans la *Jewish quarterly Review* d'avril 1903. L'auteur est d'accord avec Cook pour la lecture du texte, sauf à la ligne 20 où il lit תתאוה, tandis que Cook lisait תתכוד. La lecture de Cook nous semble plus probable (2), et c'est aussi l'avis de M. von Gall qui a consacré quelques pages à l'étude du même papyrus dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (1903, 2e cahier). L'accord existe au sujet de la haute antiquité du manuscrit. La forme des lettres se rapproche de celle des inscriptions nabatéennes et palmyréniennes. L'aleph a plusieurs écritures, dont l'une rappelle l'aleph fleuri. Le ה est tout à fait caractéristique, le כ est parfois infléchi par le milieu, le ק n'est pas toujours fermé en bas, le ת est plusieurs fois bouclé dans le jambage de gauche. Les ligatures sont très fréquentes : on remarquera spécialement le עש de תעשה (ligne 2), le בא de בארץ (l. 3), le בי de אהבי (l. 7), le כת de כלאכת (l. 10) etc... Les lettres finales sont employées, mais il y a des exceptions. Un simple coup d'œil sur la planche ci-jointe (3) donnera une idée de ces différentes particularités. Cook y consacre un examen assez

(1) Cf. *Proceedings* de nov. 1902, p. 272.

(2) D'après l'ensemble de la graphie, comparée à celle du même mot à la ligne précédente.

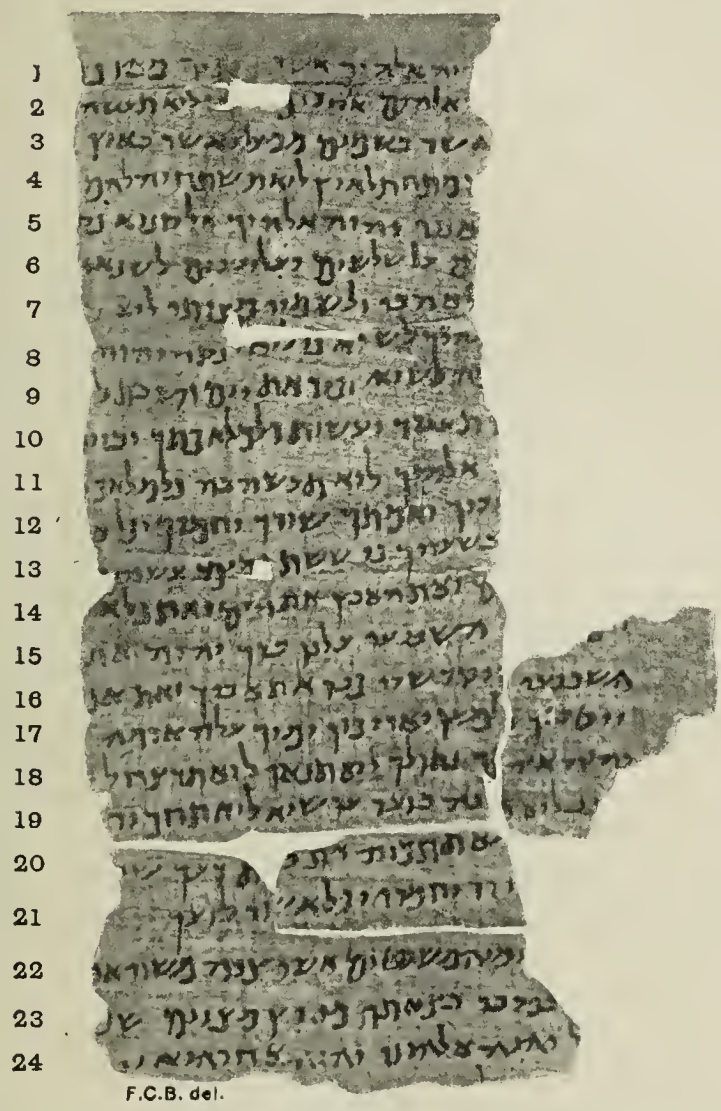
(3) La *Revue* sera la première à donner une reproduction photographique, grâce à la parfaite obligeance de M. le Dr F. J. Allen, M. D., qui a bien voulu nous envoyer un exemplaire réussi après de nombreux essais que l'état du papyrus avait rendus infructueux. En même temps que M. Allen, nous prions M. Burkitt de recevoir nos remerciements.

PAPYRUS NASH

Camb. Univ. Libr. *Or.* 233.

T. J. Allen, M.D., phot

détaillé qu'il conclut en rapportant cette écriture au IIe siècle de notre ère et, d'une façon plus précise, au premier quart de ce siècle. D'après Burkitt (p. 400) : « le point de comparaison le plus proche se trouve dans une inscription nabatéenne de l'an 55 après J.-C. »;



Le Papyrus Nash, dessiné par M. Burkitt sur une photographie de l'original. (Communication due à l'obligeance de M. Stanley A. Cook.)

il ajoute : « et j'incline à assigner au papyrus la même date environ ». Cette ressemblance nous paraît exagérée, et nous admettrions plus volontiers tout au plus la date de Cook.

Si l'ancienneté du manuscrit n'a pas été soumise à contestation et si l'on s'accorde à y voir un document du second siècle au plus tard, des opinions très diverses ont été émises sur son contenu et sa valeur

critique. Une question se pose au sujet du texte du décalogue : représente-t-il la recension de l'Exode (xx, 2 sq.) ou celle du Deutéronome (v, 6 sq.)? D'après Cook et von Gall, nous avons un texte deutéronomien. Burkitt émet une autre hypothèse : « Il me semble, dit-il, qu'il est impossible de résister à l'impression que le papyrus offre un texte contenant à la fois des éléments de l'Exode et du Deutéronome ». M. Israël Lévy a exprimé une opinion sensiblement plus tranchée dans la *Revue des Études juives* d'avril-juin 1903. D'après lui, le manuscrit est l'œuvre d'un scribe ignorant qui « mêle sans cesse à la recension du décalogue de l'Exode qu'il reproduit en gros, des variantes de celle du Deutéronome ». Seule une comparaison attentive entre le texte de notre papyrus et les textes correspondants de l'Exode et du Deutéronome nous mettra en mesure de résoudre ce problème. Il nous faudra, en outre, tant pour le décalogue que pour le *chema*, avoir sans cesse sous les yeux le texte massorétique et celui des LXX, afin de pouvoir apprécier avec justesse la valeur du document pour la critique biblique. Cook admet cette valeur. Burkitt trouve dans le texte massorétique une recension plus pure et plus primitive que celle du papyrus et des LXX. Lévy est très sévère : « A notre avis, dit-il, cette pièce, d'un très grand intérêt pour la paléographie, n'en offre, pour ainsi dire, aucun pour la critique du texte biblique ». Nous verrons par la suite si nous devons accepter ce verdict. Donnons d'abord la transcription du texte en question. Les restitutions, au début et à la fin des lignes, sont entre crochets, elles sont rendues certaines par la comparaison avec le texte massorétique. Un excellent critérium pour la répartition des mots absents nous est fourni par les lignes 16, 17 et 18 : l'on voit que chaque ligne doit commencer par un mot nouveau et que 7 à 8 lettres environ peuvent être rétablies au début :

1 [אנכי יה]וה אלהיך אשר [הוצא]תיך מארץ מ[צרים]
2 [לוא יהיה לך] אלהים אחרים [על פ]ני לוא תעשה [לך פסל]
3 [וכל תמונה] אשר בשמים ממעל ואשר בארץ [מתחת]
4 [ואשר במי]ם מתחת לארץ לוא תשתחוה להם [ולוא]
5 [תעבדם כי] אנכי יהוה אלהיך אל קניא פק[ד עון]
6 [אבות על בני]ם על שלשים ועל רבעים לשנאי [ועשה]
7 [חסד לאלפים] לאהבי ולשמרי מצותי לוא ת[שא את]
8 [שם יהוה אל]היך לשוא כי לוא ינקה יהוה [את אשר]
9 [ישא את ש]מה לשוא זכור את יום השבת ל[קדשו]
10 [ששת ימי]ם תעבוד ועשית כל מלאכתך וביו[ם השביעי]

11 [שבת ליהוה] אלהיך לוא תעשה בה כל מלאכ[ה אתה]
12 [יבנך ובתך ע]בדך ואמתך שורך וחמרך וכל ב[המתך]
13 [גרך אשר] בשעריך כי ששת ימים עשה י[הוה]
14 [את השמי]ם ואת הארץ את הים ואת כל א[שר בם]
15 וינ[ח ביום] השביעי על כן ברך יהוה את [יום]
16 השביעי ויקדשיו כבד את אביך ואת אמ[ך למען]
17 ויטב לך ולמען יארכון יביך על האדמה [אשר]
18 יהוה אלהיך נתן לך לוא תנאף לוא תרצח לו[א]
19 [תג]נב לוא ת[ע]נה ברעך עד שוא לוא תחמיד [את]
20 [אשת רעך ל]וא תחמיד את בית רעך שד[הו ועבדו]
21 [ואמתו ש]ורו וחמרו וכל אשר לרעך
22 [אלה החק]ם והמשפטים אשר צוה משה את [בני]
23 [ישראל] במדבר בצאתם מארץ מצרים שמ[ע]
24 [ישרא]ל יהיה אלהינו יהוה אחד היא יא[הבת]

Nous n'ajoutons pas la vingt-cinquième ligne, où il ne reste sur le papyrus que quelques traces d'une ou de deux lettres. Nous avons suivi la plupart des restitutions de Burkitt. Il nous semble impossible d'ajouter avec Cook מבית עבדים à la fin de la première ligne. Au point de vue grammatical, on remarquera l'ancienne forme du pronom de la troisième personne, ה, conservée dans שמה (ligne 9) et בה (ligne 11); mais on a שורו et חמרו à la ligne 21; à noter aussi יקדשיו de la ligne 16, au lieu de יקדשו.

La *scriptio plena* est ordinaire : תעבוד, תחמוד, זכור; mais, par contre, תגנב, חמר; la négation est toujours écrite לוא. A part ces quelques particularités d'orthographe, l'on peut constater que les leçons exclusivement propres à notre manuscrit sont très rares. Nous venons de dire qu'il n'a pu contenir le מבית עבדים qui figure dans l'Exode et le Deutéronome (TM et LXX). Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que cette leçon, considérée comme une surcharge par plusieurs critiques, eût été absente du texte que transcrivait le scribe, surtout si ce texte était l'Exode. A la ligne 20, le mot בית est précédé de la particule את que ne possède pas le texte massorétique; ce n'est là qu'une variante insignifiante. Les autres leçons du papyrus qui s'écartent de l'hébreu reçu, ont leur exact correspondant dans le grec. Si, à la ligne 10, nous trouvons וביום au lieu du ויום de l'Ex. xx, 10 et du Deutéronome v, 14, cette leçon est supposée par le texte des LXX dans les deux passages : « τῇ δὲ ἡμέρᾳ » qui, d'ailleurs, au v. 11 de l'Exode, traduit exactement le ביום du texte massorétique. La même constatation nous est fournie pour le בה de la ligne 11. Ce complément, absent

de l'hébreu (Ex. et Dt.), mais présent sous la forme בי dans le Samaritain (Ex. et Dt.), est rendu en grec par ἐν αὐτῇ dans les deux cas. Au début de la ligne 16, nous trouvons השביעי, qui correspond au τὴν ἑβδόμην des LXX, tandis que le TM (comme Sam.) porte השבת. Plus intéressante encore est la leçon de la ligne 17. Après le commandement d'honorer les parents, l'hébreu de l'Exode continue : « afin que tes jours se prolongent, sur la terre que te donne Iahvé ton Dieu »; dans le Deutéronome nous avons d'abord une sorte de parenthèse : « comme te l'a ordonné Iahvé ton Dieu », puis : « afin que se prolongent tes jours et afin qu'il t'arrive du bien sur la terre que te donne Iahvé ton Dieu »; mais dans le grec nous trouvons l'ordre inverse : « afin qu'il t'arrive du bien et afin que *vous viviez* longtemps sur la terre que te donne le Seigneur ton Dieu ». Cet ordre se retrouve dans le grec de l'Exode qui présente la leçon « ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένῃ ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς ἧς Κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι », et c'est précisément cette leçon, à part le καὶ devant le second ἵνα et le τῆς ἀγαθῆς, qui ne figure pas d'ailleurs dans le Deutéronome, que nous possédons dans notre manuscrit.

Les trois commandements brefs qui suivent ont un ordre tout différent dans le texte massorétique et dans la version grecque. L'Exode (xx, 13 sq.) nous donne : « Tu ne tueras point, — tu ne commettras point d'adultère, — tu ne voleras point »; les meilleurs témoins grecs : « Tu ne commettras point d'adultère, — tu ne voleras point, — tu ne tueras point ». Dans le Deutéronome (v, 17 sq.) : « Tu ne tueras point, — *et* tu ne commettras point d'adultère, — *et* tu ne voleras point » (1); dans le grec (B) : « Tu ne commettras point d'adultère, — tu ne tueras point, — tu ne voleras point ». Or c'est cette dernière leçon que nous offre le papyrus (lignes 18 et 19). Enfin, l'introduction au *chema*, qui n'existe pas dans le texte massorétique, occupe dans notre texte les lignes 22 et 23; elle se retrouve dans le grec (Dt. vi, 4) avec Κύριος au lieu de משה, et même la leçon Μωυσῆς ne lui est pas inconnue (B*). Quant au במדבר, il possède un ferme appui dans le « ἐν τῇ ἐρήμῳ » de l'Alexandrinus et de la recension de Lucien. Ajoutons encore que le pronom הוא, placé après אחד (l. 24), contrairement au texte massorétique, paraît bien être supposé par la traduction des LXX « εἷς ἐστιν ».

Les faits énumérés précédemment nous montrent donc notre texte appuyé à maintes reprises par les LXX contre le texte massorétique. Cet accord cependant n'est pas absolu. C'est ainsi que l'on a, à

(1) Le Samaritain n'a pas les copules.

la ligne 13, ששת ימים, avec TM, tandis que le grec a « ἐν γὰρ ἓξ ἡμέραις » (Ex. xx, 11). Le את הים de la ligne 14 se retrouve dans TM (Ex. xx, 11); le grec présente plusieurs recensions : B ne l'a pas, mais Lucien et A ont « καὶ τὴν θάλασσαν ». Un fait analogue est à signaler à propos de la ligne 16 : B possède simplement τὴν μητέρα, tandis que σου est ajouté par B[ab], F et Lucien. Nous n'insistons pas sur le τῆς ἀγαθῆς que l'on trouve dans le grec de l'Exode (xx, 12), mais qui n'apparaît pas dans le Deutéronome. C'est à la ligne 21 que nous trouvons le cas le plus frappant : notre document, d'accord en cela avec TM (Ex. xx, 17 et Dt. v, 18), ne possède rien d'équivalent à « οὔδε παντὸς κτήνους (Lucien σκεύους dans Dt.) αὐτοῦ » que le grec ajoute dans les deux passages.

Le papyrus Nash représente donc une recension originale, distincte à la fois du texte qui a servi de base aux massorètes et de celui qu'ont eu sous les yeux les traducteurs grecs. Il n'est pas un texte fantaisiste, puisque ses diverses leçons trouvent des points d'appui dans le texte massorétique lui-même ou dans les versions. Il serait donc assez injuste de lui contester toute valeur au point de vue critique. Aussi pouvons-nous continuer notre étude et essayer d'abord de résoudre le problème qui se pose au sujet du décalogue : avons-nous sous les yeux une recension de l'Exode ou du Deutéronome? ou bien seulement un mélange plus ou moins adroit de l'un et de l'autre? Nous avons déjà mentionné l'opinion de Cook et de von Gall qui voient dans notre texte une reproduction des dix commandements du Deutéronome. Le principal argument consisterait dans ce fait que le manuscrit unit au décalogue le *chema* qui ne se trouve que dans le Deutéronome. Mais s'il représente, comme l'on est assez disposé à le croire, un morceau liturgique, rien n'empêche qu'il soit composé de deux extraits, appartenant l'un à l'Exode et l'autre au Deutéronome. Il nous faut donc examiner soigneusement les passages où le papyrus semble d'accord avec le Deutéronome contre l'Exode, nous envisagerons ensuite les cas contraires et nous verrons de quel côté doit pencher la balance.

A la ligne 12, on trouve après אמיתך les deux mots שורך וחמורך qui manquent à l'Exode (xx, 10), mais se trouvent dans le Deutéronome (v, 14); en outre le mot בהמיה est précédé de כל qui n'apparaît pas dans l'Exode. Le cas n'est pas décisif, car le grec de l'Exode nous donne « ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου καὶ πᾶν κτῆνός σου », c'est-à-dire la même leçon que celle du Deutéronome et de notre papyrus, et cette leçon se rencontre dans les grands manuscrits (B, A, F) aussi bien que dans la recension de Lucien. Si, à la ligne 18, les commandements « Tu ne commettras pas d'adultère, — tu ne tueras pas, — tu ne voleras

pas » sont dans un ordre distinct de celui de l'Exode, ils ne représentent pas non plus l'ordre de l'hébreu du Deutéronome (v, 17); l'accord n'existe qu'avec le grec de ce même passage. Plus concluant en faveur d'une recension deutéronomienne serait le שוא de la ligne 19 au lieu du שקר de l'Exode; le grec a deux fois μαρτυρίαν ψευδῆ. Dans la prohibition des désirs injustes, le manuscrit place la femme avant la maison comme dans le Deutéronome (v, 18); mais il a encore de son côté le grec de l'Exode qui suit le même ordre. De même le שדהו (ligne 20) qui n'existe en hébreu que dans le texte du Deutéronome, se trouve traduit dans le grec de l'Exode par « οὔτε (A et Lucien : οὐδὲ) τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ », et figure aussi dans le texte de l'Exode du Samaritain. Quant au תתאיה que Burkitt et Lévy lisent à la ligne 20, nous avons déjà dit que la lecture תחמיד de Cook et von Gall nous paraissait plus vraisemblable (1).

L'on voit que la plupart des arguments que pourrait fournir le texte hébreu en faveur d'une recension deutéronomienne sont contrebalancés par les leçons du grec de l'Exode qui concordent avec notre manuscrit. Étudions maintenant les cas où le texte du papyrus milite avec l'Exode contre le Deutéronome. L'on a, à la ligne 9, זכור avec l'Exode (xx, 8) (2), en grec μνήσθητι (Lucien μνήσθητε); dans le Deutéronome (v, 12) שמור, en grec φύλαξαι. A la ligne suivante, ששת suit immédiatement לקדשו, de même qu'au verset 9 de l'Exode (hébreu et grec); le Deutéronome intercale כאשר צוך יהוה אלהיך (verset 12), que le grec traduit par « ὃν τρόπον ἐνετείλατό σοι Κύριος ὁ θεός σου ». Un argument qui semble péremptoire nous est donné à partir de la ligne 13. On sait que la raison de l'institution du sabbat est tout à fait différente dans l'Exode et le Deutéronome. Pour l'Exode (xx, 11 sq.), c'est « parce qu'en six jours Iahvé a fait le ciel, la terre, la mer et toutes les choses qui s'y trouvent, et il s'est reposé le septième jour, c'est pourquoi Iahvé a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié ». Mais dans le Deutéronome (v, 14 sq.) « afin que se reposent ton serviteur et ta servante comme toi, et que tu te souviennes que tu fus serviteur dans la terre d'Égypte et que Iahvé ton Dieu t'en a fait sortir d'une main forte et d'un bras étendu, voilà pourquoi Iahvé ton Dieu t'a enjoint de faire le jour du sabbat ». Le grec du Deutéronome a bloqué les deux raisons (v. 14 sq.). Le papyrus est en parfaite harmonie avec l'Exode : il ne donne qu'une raison, c'est celle du repos du Seigneur au septième jour; il possède avec le texte massorétique le את הים qui manque dans le grec (B) mais se trouve traduit καὶ τὴν θάλασσαν dans

(1) Le תתאיה ne paraît pas d'ailleurs dans le texte sam. même au Dt.

(2) Cependant sam. שמור.

A, F et Lucien. S'il a השביעי au début de la ligne 16 au lieu de השבת de TM, il est appuyé par les LXX qui ont « τὴν ἑβδόμην ».

Il nous est facile maintenant de nous faire une opinion au sujet de la recension à laquelle appartient le décalogue de notre manuscrit. Dans un seul cas, il est en harmonie parfaite avec le Deutéronome contre l'Exode, c'est à la ligne 8, où il a שוא, au lieu de שקר. Là où il semblait marcher de pair avec le Deutéronome contre l'Exode, les versions grecques nous montrent que son texte a pu faire partie d'une recension de l'Exode. Quand, au contraire, il présente des leçons qui lui sont communes avec l'Exode contre le Deutéronome, la comparaison avec le grec vient corroborer cet accord. Il est donc légitime de voir dans les dix commandements du papyrus un extrait de l'Exode. Le texte qui servait à notre scribe différait considérablement du texte massorétique actuel. Cette constatation est d'autant plus intéressante que nous avons affaire à ce qu'on peut appeler le cœur de la loi; elle montre bien que l'on n'était pas alors esclave d'un texte unique. De là les nombreuses variations par lesquelles a pu passer le texte hébreu, avant de se figer dans sa rigidité actuelle.

Nous avons déjà fait remarquer plus haut les divergences qui existent entre le texte massorétique et le manuscrit au sujet du *chema*. L'on n'est pas peu étonné d'y trouver l'introduction qui n'apparaît que dans le grec du Deutéronome (VI, 4 sq.). Il est regrettable que la fin du texte ait disparu, elle nous aurait réservé sans doute aussi plus d'une intéressante constatation.

Nous sommes donc en présence d'un manuscrit qui a réuni deux textes : l'un, le décalogue, appartient à l'Exode ; l'autre, le *chema*, ne peut provenir que du Deutéronome. Une conclusion s'en dégage : notre papyrus ne faisait pas partie d'un ouvrage qui aurait contenu un texte suivi de l'Exode ou du Deutéronome. C'est un feuillet isolé, destiné sans doute à quelque usage liturgique, public ou privé, nous le reconnaissons volontiers avec MM. Burkitt, von Gall et Lévy, et M. Cook n'avait pas rejeté cette hypothèse.

D'autre part, un point très ferme doit être reconnu, qui est d'une extrême importance pour la critique biblique. Si on ne veut pas considérer le ms. Nash comme une traduction en hébreu du texte des LXX, — et M. Lévy, qui y avait songé un moment, reconnaît que cette hypothèse serait invraisemblable, — il faut donc admettre cette évidence que le texte des LXX, dans bien des cas où on aurait volontiers supposé des à peu près, ne faisait que suivre de très près un texte hébreu différent du texte massorétique. C'est ce que constate M. Burkitt lui-même (p. 402).

Il est vrai que le savant anglais ne craint pas de transporter le problème sur ce nouveau terrain et de préférer la recension massorétique, œuvre de scribes appliqués, à celle des Septante, où il verrait volontiers une accommodation populaire. Mais il est clair que la solution d'un aussi vaste problème ne peut dépendre de quelques versets du décalogue. Il nous suffit de constater ici que le papyrus Nash donne un appui décisif à ceux qui étaient déjà convaincus de la valeur des LXX comme représentants d'un texte hébreu.

Jérusalem.

X.

III

DE VERSIONE BIBLIORUM ARABICA A. 1671 EDITA

Biblia arabica Romae a. D. 1671 edita ex Vulgata Latina fuisse versa vel saltem emendata docuit post alios Eb. Nestle v. cl. (1). Res alioqui indubia certissime comprobatur ipso supplice libello Congregationis Bibliis Arabicis edendis ad Urbanum VIII P. M. dato, quem e codice vaticano latino 7763, ff. 348.357, proferimus.

(f. 348v) Beatissimo Padre,

Havendo l' Arcivescovo di Damasco (2) et gli altri Padri della Congregatione della sacra scrittura Arabica (3) finito di TRADURRE i cinque libri Mosè IN QUELLA LINGUA, conforme all' ordine della sacra Congregne de propaganda fide, e volendo SEGUITARE A TRADURRE TUTTO IL RESTO DELLA SCRITTURA, supplicano la Sta V. resti servita (4) dare ordine, che gli si prestino gli altri tomi della Bibbia regia (5) della Biblioteca Vaticana, havendone bisogno per confrontare gli altri testi, che vi sono. Il tutto si riceverà per gratia dalla Sta V. *Quam Deus.*

A tergo (f. 357v): Alla Sta di N. Sre per la Congregne della sacra Scrittura Arabica.

Deinde alia manu summi fort. Pontificis: al Contiloro (6) ne parli.

(1) *Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche,* III, 93. Cfr. etiam H. Hyvernat in *Dictionnaire de la Bible,* I, 853. Ad N. T. quod attinet, Gregory *Textkritik d. neuen Testamentes,* I, 582, editionem commemorat, at ne verbum quidem facit de eius origine et pretio; I. Guidi vero eandem ad recensionem eclecticam originis syriacae revocat in *Atti della R. Acc. dei Lincei scr. IV, classe di scienze morali,* etc., IV (1888), 32.

(2) Sergius Risi, de quo cfr Gams, *Series episcoporum,* 457; Assemani, *Bibl. orient.*, I, 542.

(3) Huius congregationis primum indicium nactus sum in Protocollo M, f. 208.211 Archivi Bibliothecae Vaticanae, ad a. 1626, ante diem 13 mensis Ianuarii.

(4) Sic!

(5) Nempe Biblia polyglotta Regia Antuerpiensis. Huius editionis volumen alterum Sergius commodatum habuit die 29 Februarii a. 1628 (Protoc. M, ff. 200 et 281); quare libellus supplex ante hunc diem datus fuit.

(6) Felix Contelorius Bibliothecae Vaticanae praefectus a mense Iulio a. 1626 ad a. 1630.

Idipsum elucet ex alio libello ad Emum Franciscum Barberini card. bibliothecarium a. 1631 dato, quo « *Sergio Risi arcivescovo di Damasco supplica* V^a Em^za à voler ordinare al P. Oratio Giustiniano custode della Libraria Vaticana (1) gli consegni in prestito la Biblia Siriaca scritta dall' Oratore, per servirsene nella TRADUTTIONE DELLA VULGATA IN ARABICO » (2).

Quare editio romana a. 1675 atque Londinenses a. 1820 (N. T.), 1822 et 1860 ex ea derivatae nullius omnino pretii in crisi sacra sunt.

Romae.

GIO. MERCATI.

IV

DEUX COMMENTAIRES DES PSAUMES

La principale objection que rencontrent ceux qui s'adonnent aux études critiques, c'est le reproche d'innovation. Et de fait on est assez souvent contraint d'innover, dans le sens du progrès. Mais il arrive très souvent qu'on nomme innovation ce qui ne se trouve plus dans la routine courante parce qu'on ignore les trésors de l'exégèse ancienne. C'est notre devoir de montrer quelles ressources elle offre encore et d'établir, autant que faire se peut, la continuité dans la tradition exégétique. Il s'est passé en matière biblique ce qui s'est passé dans le domaine de l'Histoire ecclésiastique. Grâce à la décadence, au dix-neuvième siècle, des fortes études ecclésiastiques, l'école légendaire représentée par l'Histoire de l'abbé Darras avait envahi les séminaires et les couvents au point que l'on ignorait ou que l'on méconnaissait la grande école française du dix-septième et du dix-huitième siècle commençant. Des travaux dont les auteurs sont connus de tous ont fait ici la lumière. Sur le terrain de la Bible, les choses vont plus lentement, à cause du caractère sacré des livres inspirés, peut-être aussi à cause de la défiance qu'inspirent certaines audaces. Mais on peut faire de la critique très librement sans porter atteinte au dogme. Il convient seulement d'accorder à la Sainte Écriture cette double marque de respect, qui est d'en recevoir les leçons

(1) Ab a. 1630 ad a. 1640.

Porro Biblia syriaca heic memorata describuntur ab ASSEMANI, *Bibl. Apost. Vat. codd. mss. catalogus*, II, 14-20.

(2) In Archivo Bibliothecae Vaticanae, Prot. M, f. 304, ante diem 14 septembris a. 1631.

avec esprit de foi, et de faire appel pour la comprendre à toutes les ressources de la raison et des connaissances humaines. C'est ainsi que l'entendaient nos pères.

Une comparaison entre un exégète de l'ancienne école et un exégète de la nouvelle est la seule manière de faire toucher du doigt la situation de la critique. Ce n'est point un dessein arrêté d'avance, mais une rencontre inattendue au cours d'un autre travail qui a fixé pour termes de cette comparaison dom Calmet et M. Fillion. Le commentaire de M. Fillion, aujourd'hui terminé, est d'ailleurs le plus répandu et celui qui contribue le plus à former les idées du clergé.

Il ne s'agit que des Psaumes (1), et on citera seulement quelques exemples caractéristiques.

I. *Les titres des Psaumes.* — Dom Calmet sur Ps. VII : « La plupart des titres des Psaumes, surtout ceux qui touchent quelque point d'Histoire, sont si obscurs, et renferment souvent tant d'opposition à l'Histoire connuë, et aux noms marquez ailleurs, que ces titres nous sont fort suspects. Je croirais qu'ils ont été ajoutez par quelque copiste, qui n'a pas toujours eu assez de lumière et d'exactitude. »

M. Fillion (p. 8) : « Il est néanmoins vraisemblable qu'ils proviennent pour la plupart des auteurs mêmes des Psaumes; car il est certain qu'ils sont très anciens. On démontre ce second point à l'aide de trois preuves principales... Si les Septante en ajoutent un certain nombre qui ne se trouvent pas dans l'hébreu, ils l'ont fait assurément pour de bonnes raisons, et en s'appuyant sur des traditions alors existantes. »

II. *Les auteurs des Psaumes.* — Dans sa table des Psaumes selon l'ordre des temps, Dom Calmet en assigne quarante-sept au temps de David, et presque tous ceux-là à David lui-même, mais il en enregistre quatre-vingt-dix pour le temps de la captivité et celui qui a suivi. De sorte que, d'après lui, la plus grande partie du Psautier est post-exilienne. C'est la conclusion de la critique contemporaine, et nous sommes fiers de la voir devancée par le commentateur bénédictin. Encore est-il que pour l'attribution de tant de Psaumes à David, il est manifestement guidé par les titres dont il n'ignorait pas le peu de valeur, plutôt que par son propre sens critique. Souvent il hésite et donne des raisons contre lui-même. Pour le *Miserere* par exemple : « Au reste, si l'on ne veut point admettre la conjecture du Rabbin (2), on pourra dire que le titre que nous lisons

(1) Dom Calmet, édition de 1734; M. Fillion, édition de 1893.

(2) Que les deux derniers versets ont été ajoutés.

aujourd'hui à ce Psaume, y a été mis après coup ». Aussi ne cherche-t-il pas à faire remonter le plus possible dans l'histoire ancienne les Psaumes qu'il ne peut attribuer à David. Ou David avec la tradition des titres, ou l'exil avec l'évidence interne.

M. Fillion croit faire bonne mesure à la critique en écrivant : « Le livre des Psaumes est donc loin d'appartenir en entier à David, qui ne paraît pas en avoir composé beaucoup plus de la moitié ». Il va sans dire que le *Miserere* est composé par David : « il porte visiblement, dans les détails comme dans l'ensemble, la signature de ce prince (1) ».

D'après M. Fillion le Psautier était complètement clos vers 450 av. J.-C. : « Quant à l'opinion récente, d'après laquelle un grand nombre de Psaumes ne remonteraient pas au delà de l'époque des Machabées, nous n'avons pas à la réfuter ici, tant elle est vaine. »

Il est vrai que Dom Calmet s'est arrêté au même cran, retenu par une raison, — la tradition judaïque, — manifestement fausse, et même contraire au décret du concile de Trente sur le Canon. Cela est dit à propos du Ps. XLIV (Vg. XLIII), il faut peser tous les termes :

« Saint Basile, saint Chrysostome, Théodoret, Théodore d'Antioche, Euthyme, Bède et quelques nouveaux interprètes le rapportent aux persécutions d'Antiochus Épiphanes. Mais nous ne connaissons aucun Auteur Hébreu inspiré de ce temps-là; et il est certain que depuis Esdras, on ne mit plus aucune pièce dans le Canon des Saintes Écritures. Ce Psaume ne peut donc pas être de ce temps-là. Saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, Hésychius l'entendent des Martyrs de la Religion Chrétienne... » — La critique ne peut qu'applaudir au sens historique parfait des premiers Pères cités. Elle n'admettra pas volontiers avec les seconds que le psaume est une pure prophétie, mais cette interprétation est du moins conforme au sens littéral, parce que les personnes mises en scène sont des fidèles persécutés pour la cause de leur Dieu : on leur fait une guerre religieuse. C'est ce que *tous* les Pères cités avaient compris. M. Fillion : « Nous nous rangeons volontiers à l'opinion d'après laquelle il devrait sa naissance à l'invasion sanglante des Iduméens sur le ter-

(1) Calmet : « Mais comment David peut-il dire à Dieu qu'il a péché contre lui seul? *Tibi soli peccavi.* N'avait-il pas outragé Bethsabée, et Urie? » Puis il donne plusieurs raisons dont aucune ne le satisfait pleinement et dont il n'a pas besoin, puisqu'il conclut aux Juifs exilés à Babylone. Dans M. Fillion c'est de la coquetterie à braver le sens obvie au moyen d'une théologie raffinée : « *Tibi soli peccavi.* Parole d'une profonde vérité. Quoique grièvement coupable envers tant de personnes qui avaient eu à souffrir de son péché... David sentait qu'il avait surtout et avant tout offensé Dieu; or qu'était le reste, à côté de cet outrage infini, de ce crime de lèse-majesté divine? »

ritoire d'Israël, tandis que David combattait au loin les Syriens ».

Aussi bien M. Fillion nous assure que les Psaumes I-XLII ne contiennent guère que des chants de David (1). Il serait inutile de lui faire remarquer le caractère d'ardente lutte religieuse que respirent ces poèmes.

Le psalmiste a pour adversaires des gens qui nient sinon positivement l'existence, au moins la Providence de Dieu, des impies, des pécheurs puissants qui le persécutent, qui cherchent à le faire succomber en justice sous de fausses accusations, qui le visitent dans sa maladie, escomptant déjà sa mort; la société est profondément divisée, et, trop souvent, les pieux, les fidèles, les humbles ont à souffrir. — C'est David et ce sont les menées révolutionnaires d'Absalom! — Calmet avait du moins compris l'opposition entre deux groupes, celui des Israélites fidèles, et les autres, pour lesquels il songeait à Babylone, et cela était moins résolument contraire au sens obvie des textes que de transporter au temps de David — où tout le monde était Iahviste, plus ou moins exclusivement, — les discussions religieuses intestines de la communauté juive au temps des Grecs. Dans la bouche d'un roi puissant et absolu, ces plaintes perpétuelles et ces gémissements sur l'oppression des pauvres par les riches (2), des justes par les pécheurs, sur le désordre qui règne partout, ont je ne sais quoi d'étrange qui approche du comique. Dans la bouche d'un Israélite persécuté, luttant contre l'envahissement du paganisme favorisé par les grands, c'est la protestation héroïque de la foi qui attend son secours de Dieu.

III. *Questions morales.* — Les personnes nourries dès leur enfance dans l'esprit de l'Évangile ne peuvent lire sans étonnement les imprécations fréquentes dans les Psaumes. La seule réponse digne de l'exégèse chrétienne a été fournie par Calmet, d'après Théodoret : « Théodoret, pour justifier David, et pour lever le scandale que les faibles pourraient prendre de son exemple, en désirant du mal à ceux qui les persécutent, et en faisant des imprécations contre leurs ennemis, dit que le prophète a vécu dans un temps et sous une loi, où la vengeance n'était pas condamnée, et défendue de la manière qu'elle l'a été depuis sous l'évangile. Vous avez appris, dit Jésus-Christ, qu'il a été dit aux Anciens : Vous aimerez votre prochain, et vous haïrez votre ennemi; et moi je vous dis d'aimer vos ennemis,

(1) Page 7.

(2) Calmet sur Ps. X (hébr.) : « Le psalmiste y dépeint fort pathétiquement les maux que souffrent les pauvres de la part des méchants... nous l'expliquons de la captivité de Babylone. » Fillion (p. 36) : « David désirait vaincre aussi ses ennemis intérieurs. »

et de bénir ceux qui vous maudissent (1). » Les Psaumes sont inspirés, mais la Loi l'était aussi.

Au lieu de cette réponse simple et décisive, nous trouvons dans une autorité citée par M. Fillion des explications qui ne seraient pas déplacées dans le Talmud : « Ceux qui attaquent Israël (ou ses rois légitimes, ses saintes institutions) s'attaquent à son Maître; l'asservissement de la race élue n'est pas seulement une iniquité, c'est un sacrilège (2). » M. Fillion ajoute pour son compte : « L'homme juste dont on trace le portrait regarde à bon droit l'impie comme un être vil et méprisable... sa règle pour juger et apprécier ses semblables est donc parfaite, puisqu'elle est basée sur leur conduite envers Jéhovah, de sorte qu'elle ne diffère pas de celle du Seigneur lui-même (3). » Le bon Calmet était plus évangélique : « Son mépris pour les méchants... n'est pas un mépris d'orgueil qui tombe sur leur personne ». Il s'agit du Ps. xv (Vl. xiv). Est-on bien sûr d'ailleurs qu'il y soit question de l'impie? Ce prétendu impie, *malignus* dans le latin, n'est-il pas plutôt seulement une personne peu considérée, même, si l'on veut, perdue de réputation (4), comme pouvait être la pécheresse de l'Évangile? Le juste du psaume ne faisait aucun cas de ces gens-là, mais il rendait de grands honneurs aux personnes craignant Dieu (5), qui sans doute ne les refusaient pas. D'après la méthode historique, nous sommes bien près de l'Évangile pour le temps, assez éloignés encore pour l'esprit. M. Duhm a noté ingénieusement que ce tableau de la perfection ressemblait fort au serment qu'on exigeait des Esséniens novices (6).

Et, pour en revenir toujours au même point, ces imprécations sont plus excusables de la part de pauvres Israélites maltraités par des étrangers ou des grands unis à l'étranger que de la part de David. Dire qu'étant roi théocratique il considérait comme adressés à Dieu tous les manques d'égard envers sa personne, c'est lui rendre un mauvais service. Cette fois il faut constater à son honneur qu'il n'a pas poussé le despotisme aussi loin. Ses ennemis, même au temps de Saül, n'étaient point les ennemis de Iahvé; il se plaint seulement qu'en le chassant du territoire on lui disait : « Va, sers des dieux

(1) Sur Ps. xxxiv (Vg.).

(2) Page 27. C'est ce que les Pharisiens voulaient faire dire à Jésus de la domination romaine; si cela est vrai, ce n'est vrai que sous Antiochus Épiphane!

(3) Page 50.

(4) נמאס, *rejeté.*

(5) *Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus, timentes autem Dominum glorificat.*

(6) Josèphe, *Bell.*, II, viii, 7.

étrangers (1) », et il n'est écrit nulle part qu'Absalom ait tenu le moindre propos contre la religion.

IV. *Questions théologiques.* — Ps. XLV (Vg. LIV). D'après les rationalistes, dit M. Fillion, « l'alliance qu'il célèbre n'est qu'une alliance terrestre », ce qui n'est pas possible, puisque les rationalistes n'ont pas même su s'entendre sur le nom des époux! Textuel : « Mais qui ne voit déjà que cette divergence étonnante d'applications démontre l'extrême faiblesse d'une exégèse qui n'a d'ailleurs pas le moindre appui dans l'antiquité? De plus, si ce chant n'était qu'un épithalame vulgaire, comprendrait-on son insertion dans la Bible dont toutes les pages sont sacrées et se proposent une fin toute sainte? »

Le bon Calmet avait tout su concilier : « C'est un épithalame à peu près comme celui de Théocrite sur le mariage d'Hélène et de Ménélaüs (si toutefois il est permis de comparer les choses profanes avec les sacrées); où les filles de la nôce chantent les loüanges de l'époux, et de l'épouse, et leur souhaitent toute sorte de bonheur. Cet époux est, à ce qu'on croit, Salomon; et son épouse, est la fille de Pharaon. Salomon, ou quelqu'autre Prophète de son tems, composa ce cantique, qui fut donné aux filles de la nôce pour être chanté à la cérémonie du mariage du Roi; et ensuite aux enfants de Coré, pour être chanté dans le Temple, comme une pièce prophétique divine (2). »

Mais M. Fillion n'admet pas qu'on applique à Salomon les passages où il est affirmé que l'époux est Dieu. Sans doute, mais il faut voir ces passages. Au v. 7 : « Les rationalistes et les interprètes qui veulent appliquer le psaume entier à Salomon éprouvent le plus grand embarras en face de ce simple mot : *Sedes tua, Deus, in sæculum sæculi.* » — Les rationalistes ne sont point embarrassés du tout, c'est un cas élémentaire de critique textuelle (3).

Calmet reculait du moins devant cette affirmation au sens propre de la divinité de l'époux. Après avoir expliqué tant bien que mal la

(1) I Sam. XXVI,19.

(2) Le concile du Vatican n'a rien changé à cela, car l'inspiration antécédente n'est pas en question; l'auteur inspiré n'a pas nécessairement connaissance des sens spirituels qui peuvent être visés par Dieu.

(3) Dans les psaumes dits élohistes (XLII à LXXXIII), le mot יהוה a été très souvent remplacé par celui de אלהים; il est probable qu'il y avait dans le texte יהיה, *sera*, remplacé par יהוה puis par אלהים; ton trône *existera* à jamais : l'exagération dans la durée est normale, cf. Ps. XXI (Vg. XXI, 5), I Reg. I, 31; il est vrai que le v. 5 du Ps. XX est ainsi interprété par M. Fillion : « *Vitam petiit a te, et tribuisti ei longitudinem dierum in sæculum et in sæculum sæculi*... une longue vie était regardée, sous l'ancienne Alliance, comme l'un des plus grands bienfaits divins. — *In sæculum sæculi :* grâce au Messie-Dieu Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui devait être le dernier descendant direct de David. »

situation de la personne de Salomon, même en l'appliquant à J.-C., il se bornait à conclure : « le terme Hébreu Elohim, qui est ici dans le texte, désigne la qualité de Juge (1) ».

Quant au v. 8, M. Fillion : « *Deus, Deus tuus.* Les meilleurs hébraïsants contemporains donnent raison à saint Jérôme, à saint Augustin et aux autres interprètes qui regardent le premier de ces « Deus » comme un nouveau vocatif... Ce passage est important pour démontrer la pluralité des personnes divines. » Les meilleurs hébraïsants se contentent de mettre Iahvé au lieu d'Élohim, cas très fréquent dans toute cette catégorie de psaumes; le sens est limpide; il avait été pressenti par Calmet : « On peut traduire l'Hébreu d'une manière qui conviendra et à Jésus-Christ, et à Salomon de cette sorte : « Vous aimez, etc... C'est pourquoi le Seigneur (2) votre Dieu « vous a donné l'onction... »

V. *Critique textuelle.* — Ce n'était assurément pas le lieu d'en traiter en détail dans un commentaire de la Vulgate; mais puisque le sens de l'hébreu est constamment rappelé, ne fallait-il pas tenir compte des fautes de copistes du texte massorétique? Elles donnent généralement naissance à un non-sens où M. Fillion découvre de rares beautés de style.

Ps. XXI (Vg.), 4, le texte de la Vulgate est certainement préférable à celui de l'hébreu : *tu autem in sancto habitas, laus Israel* (3). « L'hébreu dit en un langage hardi, mais magnifique : (Toi) qui trônes sur les louanges d'Israël » (???)

Tout s'explique : « les éloges que le Seigneur recevait perpétuellement des Israélites montaient vers le ciel comme un nuage d'encens, et formaient une sorte de trône sur lequel il était assis ».

Ps. XXVIII (Vg.), v. 8. *Vox Domini præparantis cervos.* M. Fillion : « L'hébreu explique cette expression obscure : La voix du Seigneur fait enfanter les biches. Effrayées par le tonnerre, elles mettent bas avant le terme; phénomène souvent observé. » Quoi qu'il en soit de cette histoire naturelle, il ne faut pas lire *ayaloth,* les biches, mais *éloth,* les grands arbres (4). C'est ce qu'exige le parallélisme, et dom Calmet qui ne pouvait digérer « cette prétenduë vertu du tonnerre », notait :

(1) Est-il utile d'ajouter que cette exégèse littérale ne compromet en rien la doctrine de l'Épître aux Hébreux (I, 8, 9)? On sait que l'auteur argumente parfois selon la valeur que les textes avaient revêtue dans la tradition exégétique du temps, tradition qui avait développé leur portée messianique et qui employait les sens spirituels.

(2) C'est-à-dire יהוה, remplacé ensuite par Élohim, comme Ps. L (hébr.), v. 7.

(3) Ou mieux : *In te laus Israel,* avec une légère correction.

(4) Mêmes consonnes אילות; cf. LXX.

« on peut aussi traduire avec le syriaque : *le tonnerre agite les branches* ».

Ps. XLVI (Vg.), v. 10. La Vulgate porte : *Principes populorum congregati sunt cum Deo Abraham. Cum* est représenté en hébreu par עם, et *peuple* s'écrit aussi עם. De sorte que ce mot est tombé une fois (haplographie) ; il faut lire : « avec le peuple du Dieu d'Abraham ». Au lieu de constater la négligence du copiste, on flaire un mystère : « L'hébreu dit, avec une petite variante significative : Les princes des peuples se sont rassemblés, peuple du Dieu d'Abraham. Les voilà donc faisant à l'avenir partie intégrante de l'Église de Jéhovah. »

Ps. XLIV (Vg.), v. 18 : *Memores erunt nominis tui in omni generatione et generationem ; Memores* suppose le bon texte : ils feront connaître ton nom à jamais ; c'est le bénéfice d'une postérité nombreuse. L'hébreu a la variante ridicule : je mentionnerai ton nom dans toutes les générations, comme si l'auteur se promettait de vivre toujours. Pourquoi pas? « Le poète annonce ce qu'il se propose de faire lui-même : se regardant comme le membre d'une Église qui n'aura jamais de fin, il veut louer toujours et toujours le divin Époux. » Le verset 17 prophétisait la catholicité de l'Église, celui-ci prophétise sa perpétuité !

On sait que le Ps. XIII et le Ps. LII (Vg.) sont semblables sauf quelques variantes imputables aux copistes. D'après M. Fillion le Ps. LII fut adapté à un événement nouveau de l'histoire juive, longtemps après la mort de David : « il obtint ainsi comme une seconde naissance, et le droit de pénétrer dans la collection des chants sacrés d'Israël sous cette forme légèrement modifiée ». Calmet n'y voyait pas tant de mystère : « On aurait pu ranger ces deux Psaumes l'un auprès de l'autre, si l'on s'était étudié à les placer par ordre du temps ou des matières (1) ; mais on les mit ensemble à mesure qu'on les trouva, et comme ils se rencontrèrent. » Observation précieuse pour l'histoire du canon.

Quant aux Psaumes acrostiches, plutôt que de reconnaître que les copistes ne se sont pas même souciés de ne pas supprimer ou déplacer les mots qui commençaient par la lettre fatidique, M. Fillion les regarde comme imparfaitement acrostiches ; par exemple, Ps. X (hébr.), « aux versets 12-13 le poème redevient alphabétique d'une manière régulière jusqu'à la fin ».

En voilà assez, sans dépasser le cinquantième Psaume, car décidément mieux vaudrait coopérer au progrès de la critique que de cons-

(1) Calmet a d'ailleurs reconnu le cachet de la lutte religieuse. Fillion : « On ignore l'époque de la composition : les détails conviennent assez bien au temps de la révolte d'Absalom. »

tater son recul. Il est cependant rigoureusement exact qu'on ne pourra travailler librement et fructueusement à ce progrès que lorsqu'on aura reconnu ce recul.

Et cependant il faut avancer. Le danger de la crise actuelle, qui est grave, n'est pas dans la force convaincante de tel ou tel système, plus ou moins contraire à la tradition catholique. Peu de prêtres ou de laïcs sont vraiment convertis au système du Messie en expectative et accepteraient de le discuter, textes en main. Mais le nombre est assez grand de ceux qui ont pris conscience de l'insuffisance de l'enseignement biblique courant et qui seraient tentés de s'en émanciper coûte que coûte. Il faut bien leur dire qu'il ne leur en coûtera rien d'essentiel, s'ils le veulent ; il faut qu'ils sachent que la tradition catholique ne leur impose pas des enfantillages. Un commentaire très catholique n'est pas nécessairement un commentaire *ad usum Delphini.*

A Dieu ne plaise d'ailleurs que nous jugions le commentaire moderne en tout inférieur à l'ancien ! Il a été composé avec beaucoup de soin, une connaissance très solide de l'hébreu, il profite largement de l'exégèse protestante conservatrice, mais il n'a certainement pas le sens historique du vieux Calmet. Il est vrai que les Psaumes ne sont vraiment utiles aux âmes chrétiennes que transfigurés par la lumière du Christ. Mais il est vrai aussi que c'est confondre les temps et déroger en partie à la dignité de l'Incarnation que d'attribuer à David dans leur réalité historique les sentiments d'une époque plus récente et des connaissances théologiques aussi claires.

Au simple point de vue historique, il sera impossible de rien comprendre au développement du messianisme et de l'idée du règne de Dieu, tant qu'on n'aura pas remis les Psaumes à la place que dom Calmet avait marquée à la plupart d'entre eux et même plus bas, puisque la raison du Canon d'Esdras est absolument antithéologique (1).

Ni le dogme de l'inspiration, ni la théologie ne gagnent rien à vieillir un Psaume de cent ou de deux cents ans. En donnant satisfaction à la critique, on contenterait en même temps l'esprit de l'ancienne théologie qui ne pouvait tolérer qu'on fondât les vérités de la foi sur des arguments précaires.

Jérusalem, 15 nov. 1903.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) L'Ecclésiastique, la Sagesse, etc., etc.

CHRONIQUE

ÉPITAPHE DE LA DIACONESSE SOPHIE

La lettre qu'on va lire, écrite à Jérusalem par le R. P. L. Cré le 11 décembre dernier, ne pouvait paraître dans le n° du 1er janvier de la *Revue*. Dans l'intervalle l'intéressante inscription dont elle traite a été signalée d'après des copies apparemment imparfaites. Il nous a paru que l'historique de la découverte, les détails techniques relatifs à ce curieux texte et surtout le fac-similé précis accompagnant la lettre du R. P., conservaient tout leur intérêt et valaient d'être fournis à titre de documents. — [N. D. L. R.].

« Mon révérend Père,

« Dans la matinée du 8 décembre dernier, un de nos professeurs auxiliaires Grecs-unis, M. l'abbé Batagher, se promenait avec un Père Blanc sur le Mont des Oliviers, quand au-dessus de ce qu'on nomme le Tombeau des Prophètes, il rencontra un groupe d'ouvriers indigènes qui étaient en train de déterrer des pierres d'un monument ancien, et venaient d'exhumer les débris d'une grande dalle couverte d'écriture.

« Rajuster les fragments, lire, transcrire l'épitaphe et revenir en toute hâte à Sainte-Anne, fut pour le jeune archéologue l'affaire de moins d'une heure.

« La copie parut si intéressante que Pères Blancs et auxiliaires Grecs-unis se cotisèrent afin d'acquérir sans délai le précieux document qui constitue un des ornements de notre petit musée biblique.

« Parmi les divers périodiques auxquels elle pourrait convenir, l'inscription présentera un intérêt spécial aux lecteurs de la *Revue biblique*, à cause d'une allusion à cette zélée diaconesse de Cenchrées du nom de Phœbé, que saint Paul recommanda instamment aux fidèles de Rome en tête du dernier chapitre de son Épître aux Romains (Rom., XVI, 12).

« Voilà pourquoi je vous avise de cette heureuse trouvaille ; et tout en vous signalant plusieurs détails épigraphiques, je vous invite à venir en prendre une photographie qui puisse fournir aux spécialistes les données utiles à la détermination de la date, malheureusement imprécise, de cette épitaphe intéressante.

« La dalle, dont il reste cinq fragments, était rectangulaire : complète au sommet, elle mesure quatre-vingt-huit centimètres de largeur. Dans le bas, il manque un fragment triangulaire qui a emporté le commencement de deux lignes et même la dernière ligne tout entière. Dans l'état actuel, le côté gauche n'a plus que quarante-sept centimètres de hauteur, et le côté droit quatre-vingts centimètres.

« La dalle, en pierre calcaire fort dure, a une épaisseur de huit centimètres. Les marges (douze centimètres en haut, huit centimètres sur chaque côté) encadrent huit lignes de beaux caractères profondément gravés.

« Hauteur moyenne des lettres : cinquante-quatre millimètres.

« L'*epsilon* et le *sigma* ont la forme d'un croissant.

« La languette centrale de l'*epsilon* s'évase en forme de triangle, ainsi que l'extrémité des jambages de plusieurs autres lettres. Le cercle du *phi* est aplati.

« En tête de l'inscription est gravée une *crux immissa,* élargie aussi à ses extrémités. Hauteur de cette croix : cinquante millimètres ; largeur : trente-huit millimètres.

« Les abréviations sont rares : une seule fois la diphtongue *omicron upsilon* forme ligature. Trois fois se présente la diphtongue *epsilon iota :* trois fois la première voyelle est supprimée. C'est la seule trace d'iotacisme.

« Un trait horizontal surmonte les deux lettres indiquant le quantième du mois.

« Un bâtonnet recourbé marque l'abréviation après les trois premières lettres du mot *indiction.*

« La lecture et la traduction des six premières lignes, qui sont entières et constituent la partie importante, ne présentent aucune difficulté.

† Ἐνθάδε κ(ε)ῖται ἡ δούλη καὶ νύμφη τοῦ Χριστοῦ Σοφία ἡ διάκονος ἡ δευτέρα Φοίβη κοιμηθ(ε)ῖσα ἐν (ε)ἰρήνῃ τῇ κα' Μαρτίου μηνὸς ἰνδ(ικτιῶνος) ια' ...θητω Κύριος ὁ Θεός.... ιστιον πρεσ....

« † *Ici repose la servante et vierge du Christ, Sophie, la diaconesse, la seconde Phœbé, endormie dans la paix, le 21e jour du mois de mars, indiction XIe. Que le Seigneur Dieu*, etc...

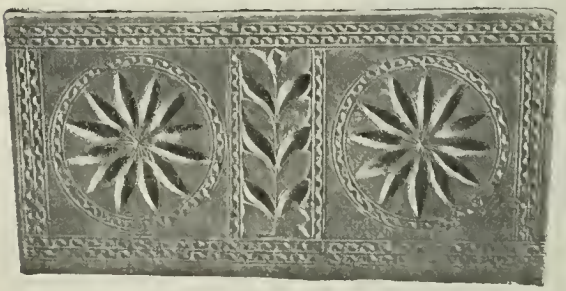
« Sainte-Anne, 11 décembre 1903.

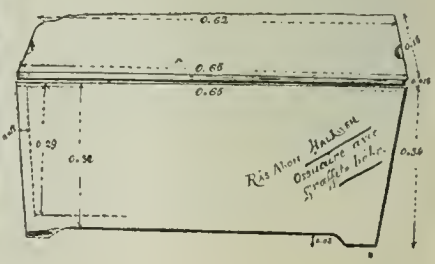
« L. C. »

OSSUAIRES JUIFS. — TUILES ROMAINES. — VARIA

Le Musée des Pères Blancs au Séminaire de Sainte-Anne s'est encore enrichi de nouvelles pièces intéressantes. Le R. P. Çré a bien voulu en réserver la primeur à la *Revue* avec une obligeance dont nous sommes heureux de le remercier. Ses multiples occupations ne lui ont malheureusement pas permis de présenter lui-même ces documents et de les étudier avec le détail convenable. Les notes qui suivent n'en sont que la description sommaire, pour préciser l'examen des fac-similés.

1. Ossuaire en pierre blanche (*nâry*), du type commun surtout au Mont des Oliviers (*RB.* 1900, p. 108, etc.). Provenance: *Râs Abou Ḥalâweh*, à l'extrémité orientale du Scopus en vue du village de *Cha'fat*, dans une sépulture récemment ouverte et n'offrant aucune particularité digne d'être notée. La face antérieure de l'ossuaire est décorée de deux rosaces isolées par une originale palmette, dans un cadre à double





méandre (voy. phot.). Cette ornementation en creux est d'un relief très accentué. Toutes les autres faces sont lisses, ainsi que le couvercle, muni, aux extrémités, des petites entailles usuelles et plus haut à une extrémité qu'à l'autre. Sur le second

grand côté, un graffite hébreu est gravé au trait, avec une fermeté et une élégance peu commune. Haut. moy. des lettres 0m,10; les deux lettres finales *rech* et *waw* sont particulièrement développées. Longueur de l'épigraphe 0m,52. Photogr. directe et croquis de l'inscription.

אלעזר ואשתו

אלעזר ואשתו *Eléazar et sa femme*. — Le fait n'est pas insolite d'un couple juif ainsi uni dans la mort (Cf. Clermont-Ganneau, *Épigraphes hébraïques*..., p. 16 s.). Le graveur, laissant appuyer son poinçon dans la haste initiale de chaque lettre, a produit des boucles qui donnent à l'écriture une apparence cursive contrastant avec la fermeté du trait. On notera pourtant que le ע en particulier et le ש sont bouclés d'une manière sans doute intentionnelle. Les quelques traits à distinguer sur la photographie qu'on ne retrouve pas dans le croquis sont de légères éraflures modernes qui attaquent la seule patine du monument.

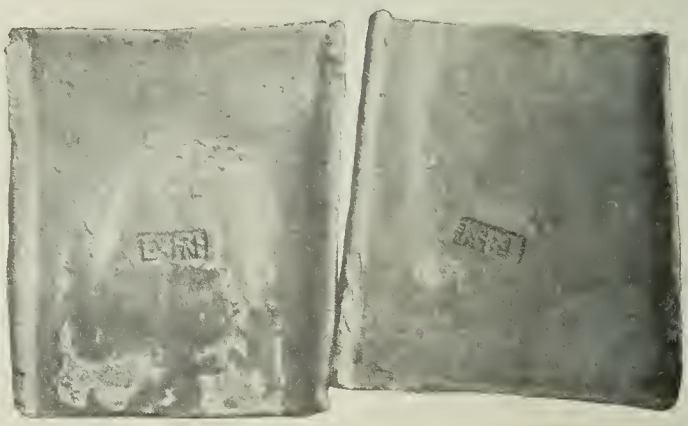
2. Ossuaire de même nature et de même provenance que le précédent. Dimensions : long. 0m,97 au sommet, 0m,94 sous la corniche; haut. 0m,45. Le couvercle manque. L'intérêt de cette pièce est tout entier dans l'ornementation plus fine et de motifs moins familiers qu'à l'ordinaire (voy. photographie).

L'hypogée contenait plusieurs autres ossuaires de moindre intérêt, que nous nous abstiendrons de décrire.

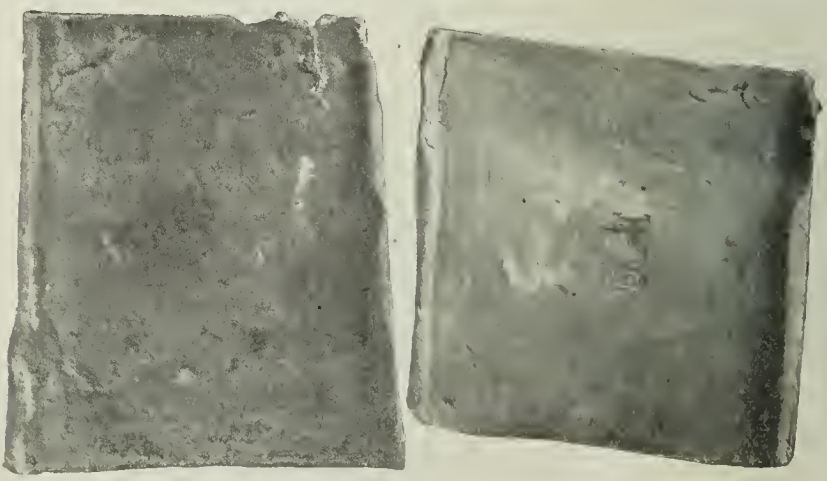
3. Tuiles romaines. Proven. : *Mont des Oliviers*. Dans un tombeau situé en face du monument dit *Grotte de Sainte Pélagie* (1). Ces pièces, au nombre d'une dizaine, sont de proportions considérables. La longueur moyenne est de 0m,54; la

(1) Dans la tradition musulmane actuelle, cette grotte, ou plus exactement cette construction souterraine, passe pour le tombeau de *Rabe'a el-'Adaouiyeh*, malgré le soin que mettait naguère Ibn Batoutah (éd. du Caire, I, p. ٣٢) à faire observer que la Rabe'a ensevelie en ce lieu était une vulgaire bédouine, بدوية, sans rien de commun avec la célèbre عدوية. Le terrain vague où ont été trouvées les sépultures nous a été nommé *Hakoural el-Qabâs*.

largeur varie entre $0^m,44$ et $0^m,47$. Elles sont légèrement bombées au centre et munies, dans le sens longitudinal, de rebords hauts de $0^m,025$. L'épaisseur moyenne est de 3 à 4 centimètres. Le plus grand nombre porte, sous des formes diverses, l'estampille de la Xe légion. Les estampilles sont dans des espèces de petits cartouches qui ont assez généralement $0^m,095$ de long sur $0^m,042$ de large ou $0^m,07$ sur $0^m,034$. Nous donnons la photographie directe des types les plus caractéristiques.



En se reportant à l'étude de M. Michon (*RB.* 1900, p. 101 ss.), on trouvera l'indication des variantes épigraphiques de ce chiffre. Les fac-similés dispensent d'une plus ample description des nouveaux types signalés. On observera que la plupart de ces estampilles sont

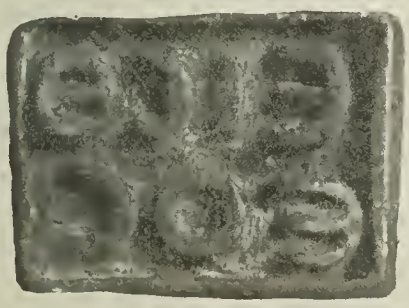


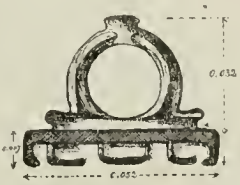
imprimées à l'envers, produites par une matrice au droit, tantôt en relief, tantôt en creux. Il vaut d'être noté que ces tuiles couvraient des sépultures à l'intérieur d'un tombeau taillé dans le roc. Il y aura lieu de revenir plus tard sur sa disposition. Notons seulement que sur une paroi était gravée en creux une grande croix. Autour de ce tombeau un nombre considérable d'autres ont été ouverts. Nous n'avons pu ob-

tenir de renseignements sur leur mobilier funéraire. Était-ce la nécropole d'un des nombreux monastères du Mont des Oliviers? Une découverte analogue a été faite en 1889 dans le terrain du *Viri Galilaei* (Cf. Schick, *ZDPV.* 1889, p. 198 s.). L'existence de la croix signalée plus haut semblerait indiquer pour la tombe une adaptation chrétienne de sépulture antique, à moins que des matériaux romains n'aient été mis, beaucoup plus tard, en œuvre par des chrétiens.

4. Du Mont des Oliviers proviennent également deux cachets. L'un, en cristal, porte des caractères qui me sont inconnus. L'autre, de bronze en forme de bague, garde les traces d'une épigraphe en deux lignes isolées par un petit trait. A la fin de la seconde ligne un *beth* et un *rech* et peut-être un *hé* en hébreu archaïque sont les seuls signes que j'ai cru y pouvoir discerner. Le reste échappe entièrement.

5. Matrice en bronze à estampiller les pains liturgiques. Proven. : une citerne de l'église *Saint-Georges* d'Ezra'. La pièce rectangulaire ($0^m,052 \times 0^m,38$) est munie d'une bélière et porte en haut relief une épigraphe en deux lignes. Haut. des lettres $0^m,011$. Les bords très relevés de la pièce forment un cadre à l'inscription. Photographie directe de l'épigraphe et coupe de la pièce.





Εἷς Θεός, c'est l'acclamation monothéiste chrétienne bien connue, mais intéressante à recueillir dans l'antique cité hauranienne.

FOUILLES ANGLAISES (1)

Le dernier trimestre a été un peu moins fructueux que les précédents. Cet insuccès relatif provient de ce qu'on a dû interrompre les travaux pendant quelques semaines et aussi de ce que toutes les parties du tell ne sont pas également fécondes en objets anciens. On a consacré un temps relativement long à déblayer la piscine dont nous avions annoncé la découverte dans le dernier numéro de la *Revue*, et ce travail n'a malheureusement pas fourni tout ce qu'on avait cru pouvoir en espérer.

Parmi les menus objets ramassés dans les décombres, M. Macalister

(1) *Quart. Stat.*, janvier 1904, p. 9 ss.

mentionne plusieurs figurines d'Astarté de types différents, il nous en donne un spécimen assez curieux dont le caractère égyptien est très nettement accusé. — Signalons comme particulièrement intéressante la planche II du compte rendu, dans laquelle figure un croquis de l'une de ces tombes si fréquemment découvertes sous les angles des maisons; le squelette, cette fois celui d'une femme avancée en âge, apparaît dans un cercle de pierres très resserré, ayant à côté du crâne une sorte d'écuelle en terre cuite et aux pieds une grande jarre renversée. La planche III contient une série de scarabées égyptiens dont quelques-uns valent la peine d'être pris en considération. La découverte d'une nécropole qu'on croit pouvoir dater de l'époque des Séleucides a couronné les derniers travaux. Dans les débris qui encombraient le vestibule de ces tombeaux, l'auteur des fouilles a trouvé différents menus objets. Il signale entre autres choses une lampe portant des caractères assez bizarres, dont il donne la reproduction, et un petit autel.

Fr. R. Savignac.

NOUVELLES INSCRIPTIONS GRECQUES DE BERSABÉE

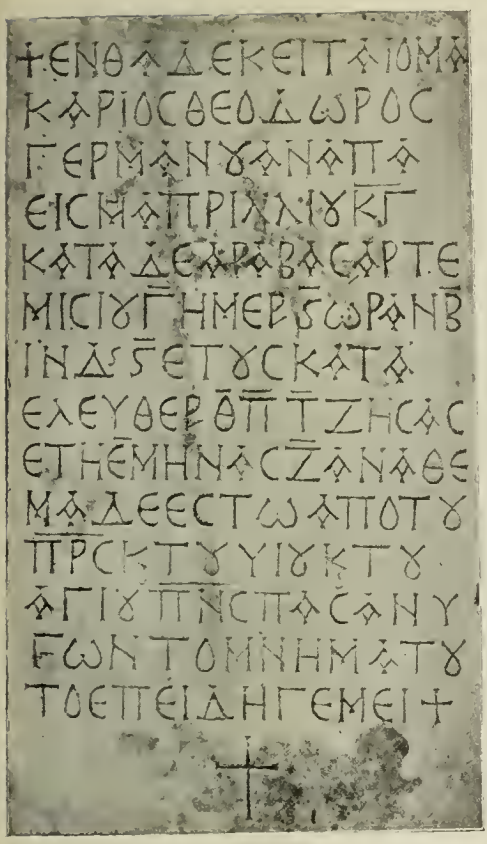
Le nombre des inscriptions grecques trouvées à Bersabée s'accroît de jour en jour; en voici encore quelques-unes acquises récemment par le patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem.

Nous en devons la connaissance à l'amabilité de l'Archidiacre Cléophas Koikylidès, le distingué bibliothécaire patriarcal. Il a bien voulu nous charger de publier dans la *Revue* cette intéressante série de textes. Lui-même a déjà signalé au public la première épitaphe, en une note imprimée à Jérusalem (1). Nous lui devons aussi la photographie du texte principal, le plus remarquable par ses formes graphiques autant que par sa teneur. Qu'il veuille bien recevoir ici l'expression de nos remercîments pour sa courtoisie et sa libéralité.

1. Dalle de marbre blanc, haute de $0^m,84$, large de $0^m,48$. Hauteur des lettres $0^m,035$. Photographie directe de la pierre.

† Ἐνθάδε κεῖται ὁ μα|κάριος Θεόδωρος | Γερμάνου ἀναπαεὶς|
μη(νὶ) Ἀπριλλίου κγ'| κατὰ δὲ Ἄραβας Ἀρτε|μισίου γ' ἡμέρ(α)Ϛ'
ὥραν ϐ'| ἰνδ(ικτιῶνος)Ϛ' ἔτους κατὰ | Ἐλευθερ(οπολίτας) θπτ'
ζήσας | ἔτη ε' μήνας ζ' ἀνάθε|μα δὲ ἔστω ἀπὸ τοῦ | Π(ατ)ρ(ὸ)ς
κ(αὶ) τοῦ Υἱοῦ κ(αὶ) τοῦ | ἁγίου Πν(εύματο)ς πᾶς ἀν(αί)γων
τὸ μνῆμα τοῦ|το ἐπειδὴ γέμει. †

(1) Sur feuille volante datée du 4 août 1903.



Ci-gît feu Théodore (fils) de Germain, mort le 23 avril, selon les Arabes, le 3 d'Artémisios, le vendredi à 2 heures, en la 6e indiction, l'an 389 des Éleuthéropolitains, âgé de 5 ans et 7 mois. Anathème soit du Père et du Fils et du Saint-Esprit quiconque ouvre ce tombeau, car il est plein.

A noter l'équivalence du 23 avril et du 4 artémisios qui confirme très exactement les données du calendrier gréco-arabe de l'*Hémérologion* florentin. Nous avions reconnu l'application de ce calendrier dans un cas précédent (*RB*. 1903, p. 426, n° 2); ici le nom des Arabes figure en toutes lettres. L'indiction 6e appliquée à l'ère d'Éleuthéropolis (199 à 200) (1) fixe le 23 avril 588; c'était bien un vendredi, Pâques tombant cette année-là le 18 avril.

2. Dalle de marbre gris, haute de 0m,49, large de 0m,31. Hauteur moyenne des lettres 0m,026. Écriture un peu empâtée et irrégulière. Croquis et plusieurs copies; voy. fac-sim. B.

Ἀνεπάη (ἡ) μα|καρία Φιλαδελ|φία ἐτῶν
εἴ|κοσι ἐν μηνὶ | Ὑπερβερεταί|ου κ' κατὰ
Ἄρα|βας ἰνδ(ικτιῶνος) ια' | ἔτους τῆς
Ἐλευθεροπο|λιτ(ῶ)ν τμη'.

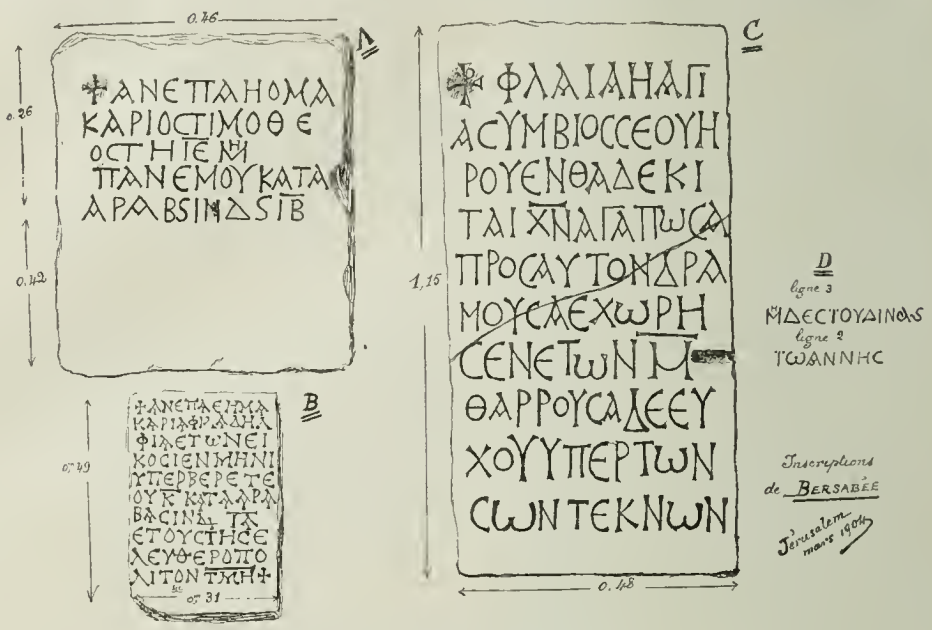
Feu Philadelphie est morte à 20 ans, le 20 du mois d'Hyperbérétæos selon les Arabes, en la 11e indiction, l'an 348 des Éleuthéropolitains.

Même ère, même calendrier. La 11e indiction, exigée par l'ère, partant du 1er septembre 547 pour aller jusqu'au 31 août 548, demande que le 20 hyperbérétæos des Arabes (7 octobre) se place avant août 548 et après septembre 547, c'est-à-dire le 7 octobre 547.

3. Dalle de marbre gris, large de 0m,63, haute de 0m,55. Lettres moyennes de 0m,035. Écriture régulière et sans fioritures. Tous les *i* sont accostés en haut de deux

(1) Voir la remarque finale ci-après.

points. Le *delta* offre en quelques cas une graphie originale ; ailleurs il a la forme habituelle. Copie. Cf. dans les fac-similés le croquis des lettres spéciales, D.



† Ἀνεπάη ὁ μακάριος | Ἰωάννης Εὐλογίου ἐν | μη(νὶ) Δ(αι)σίου δ' ἰνδ(ικτιῶνος) ιδ' ἔτους κατὰ Ἐλευθεροπο-λεί|τας τξ ε' † καὶ ἀνεπάη ὁ μα|κάριος Ἠλίας ὁ υἱὸς αὐ|(τοῦ) ἐν μηνὶ Ἀρτεμ.(ι)σί|(ου... ἰν)δ(ικτιῶνος) γ' ἔτους τοα' † [Ἀνάθεμ.]α δέ ἐστιν ἕκασ|[τος ὃς τοῦτ]ον τὸν τάφον | [ἀνοιγεῖ ἐπε]ὶ γὰρ γέμ.(ε)ι καὶ | [οὐκ ἔτι χωρεῖ] ἄλλον τινά †.

Feu Jean (fils) d'Euloge est mort le 4 du mois de Daisios, en l'indiction 12e, l'an des Éleuthéropolitains 365. Et feu Élie, son fils, le... du mois d'Artémisios, en l'indiction 3e, l'an 371. Est anathème quiconque ouvre ce tombeau, car il est plein et n'a plus de place pour un autre.

En adoptant pour cette double épitaphe le calendrier arabe, bien qu'ici il ne soit pas explicitement mentionné, Jean sera mort le 24 mai de l'an 564, puisque la 12e indiction va de septembre 563 à fin août 564. Quant à Élie, il est mort en avril-mai 570, car la 3e indiction, exigée par l'ère, allant du 1er septembre 569 au 31 août 570, fixe l'année.

4. Dalle de marbre blanc haute de 0m,68, large de 0m,46. Hauteur moyenne des lettres 0m,032. Croquis et copie ; voy. fac-similé A.

Ἀνεπάη ὁ μα|κάριος Τιμόθε|ος τῇ ιε' μη(νὶ)| Πανέμου κατὰ | Ἄραβ(α)ς ἰνδ(ικτιῶνος) ιδ'

Feu Timothée est mort le 15 du mois de Panémos selon les Arabes, en la 12e indiction.

Le mois de Panémos du calendrier gréco-arabe allant du 20 juin au 19 juillet, le 15 de ce mois tombe le 4 juillet.

5. Dalle de marbre très blanc et très fin. Gravure élégante. Pour les dimensions, voy. croquis C dans les fac-similés. Une cassure a partagé obliquement la pièce sans emporter aucune lettre.

Φλαία ἡ ἁγί|α σύμβιος Σευή|ρου ἐνθάδε κ(ε)ῖ|ται.
Χ(ριστὸ)ν ἀγαπῶσα | πρὸς αὐτὸν δρα|μοῦσα ἐχώρη|σεν
ἐτῶν μ' | θαῤῥοῦσα δὲ εὔ|χου ὑπὲρ τῶν | σῶν τέκνων.

Flavia la sainte compagne de Sévère repose ici. Ayant aimé le Christ, et couru vers lui, elle s'en alla à (l'âge) de 40 ans. Et (toi) pleine de confiance, prie pour tes enfants.

Rapprocher cette inscription du fragment de sarcophage publié dans *RB.* 1904, p. 87, sur lequel on lit... ΛΑΙΑC CYMBS. N'est-ce pas là un morceau du sarcophage de Φλαίας συμβίου Σευήρου? Cette dalle était apparemment située à l'entrée du tombeau, ou près du sarcophage. Peut-être Sévère et Flavia avaient-ils fait ériger un édifice religieux auquel se rapporterait le fragment trouvé naguère à Bersabée (*RB.* 1903, p. 428).

6. Dalle de marbre blanc brisée sur tous les côtés. Lettres moyennes de 0m,032. Photographie directe, communiquée par l'archidiacre Cléophas, ainsi que celle du fragment suivant, — marbre gris, lettres de 0m,038. Nous les juxtaposons quoique les deux pièces ne se raccordent pas et nous n'entreprenons pas de les transcrire. On remarquera la date du second fragment.

La date est 366 τξς'. Le fragment MHC peut être le reste d''Αρτεμησίου. Suivant l'ère d'Éleuthéropolis et le calendrier gréco-arabe, nous donnons comme date à ce fragment, avril-mai 565.

L'ère d'Éleuthéropolis. — Les gens de Bersabée, sans négliger l'ère générale des Arabes, avaient donc une préférence marquée pour l'ère

d'Éleuthéropolis. Même nous avons aujourd'hui la certitude que l'inscription publiée ici (1902, p. 437 ss.), contenant cette ère, n'était point originaire de Jérusalem, mais de Bersabée.

Serrons d'un peu plus près le point de départ de l'ère. Toutes les inscriptions connues jusqu'à présent s'accommodent de l'an 200 comme point de départ, si l'on fait aller la première indiction de septembre 312 à la fin d'août 313, selon l'opinion généralement adoptée.

On sait en effet qu'on obtient l'année de l'ère chrétienne, étant donnée une année d'une autre ère, en ajoutant le chiffre de cette ère moins une unité, si l'ère est postérieure à Jésus-Christ. On peut faire la vérification sur les inscriptions que nous venons de relever :

1.	23 avril	588	(199 + 389)	6e ind.	1er sept.	587 -	31 août	588
2 (1).	7 oct.	547	(199 + 348)	11e ind.	—	547 -	—	548
3.	24 mai	564	(199 + 365)	11e ind.	—	563 -	—	564
4	avril-mai	570	(199 + 371)	3e ind.	—	569 -	—	570

ou sur celles que la *RB.* a publiées antérieurement :

22	mars	647	(199 + 448)	5e ind.	1er sept.	646 -	31 août	647 (*RB.* 1902 p. 438)
5	juin	543	(199 + 344)	6e ind.	—	542 -	—	543 (*RB.* 1903 p. 275)
(2) 9	mars	613	(199 + 414)	1re ind.	—	612 -	—	613 (*RB.* 1903 p. 427)
23	mai	518	(199 + 319)	11e ind.	—	517 -	—	518 (*RB.* 1903 p. 428)

Ces chiffres prouvent en même temps que l'ère n'a pu commencer avant le 7 octobre 199, c'est-à-dire à l'automne de 199, ni après le 9 mars 200, c'est-à-dire au printemps de 200. Le début à l'automne ou au printemps étant exclu, il est assez plausible de dater l'ère du premier janvier 200, en attendant une donnée plus formelle.

Jérusalem.

Fr. M. Abel.

A propos de l'enlèvement d'une partie de la façade du palais de Mechatta, un savant allemand de nos amis nous écrit pour protester contre le mot de fantaisie (*RB.* 1904, p. 99). S. M. l'Empereur d'Allemagne n'aurait fait que suivre le conseil de plusieurs orientalistes et archéologues. Il n'était d'abord question que d'exécuter des moulages en plâtre, mais la construction du chemin de fer a fait craindre une destruction complète. C'est donc pour sauver ce merveilleux et unique monument qu'on l'a transporté à Berlin. Si on n'a pris que les deux tiers de la façade, c'est pour obéir à la loi ottomane. — [N. D. L. R.]

(1) Cette date exclut une ère commençant avant le 7 octobre 199.

(2) Cette date exclut une ère commençant au 22 mars 200.

RECENSIONS

Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, von D. Hermann Gunkel, ao. Professor der alttestamentlichen Theologie zu Berlin. 8° de VI-96 pp.; 1903.

MM. Bousset et Gunkel viennent de fonder un nouvel organe : *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Les fascicules, in-8°, paraîtront à intervalles libres chez Vandenhoeck et Ruprecht à Göttingen. Le but de cette publication est spécialement d'aborder les problèmes d'histoire religieuse relatifs à la Bible. La tendance bien connue des deux directeurs s'affirme à nouveau. Sans rejeter la méthode de l'exégèse historique d'après le milieu contemporain, on entend faire une plus large place à la tradition religieuse, ce qui serait parfait, et aussi au synerétisme religieux, ce qui est beaucoup plus scabreux. C'est la méthode dite de l'histoire des religions. En France, cependant, les tenants de cette méthode affectent de traiter le christianisme comme une religion quelconque. Pour MM. Bousset et Gunkel, le Christianisme, pour être issu d'un synerétisme très large, n'en est pas moins la religion. Aussi bien le premier fascicule de la nouvelle série d'études est comme le programme des études proposées : *Pour l'intelligence du N. T. au point de vue de l'histoire des religions.* Le professeur Gunkel cherche à plusieurs reprises, avec une insistance voilée, à rassurer les âmes religieuses sur les résultats de ses recherches. Il ne prétend nullement ébranler le Christianisme en proclamant qu'il s'est formé du syncrétisme des religions de l'Orient et de la pensée grecque. Cette heureuse coïncidence historique n'était pas sans un dessein de Dieu : le Christianisme, issu de toutes les religions, était d'autant plus apte à s'adresser à tous les peuples. Il y a plus, ces mythes antiques qu'on retrouve dans le N. T. n'atteignent pas l'essence de la religion, ils ne sont qu'à la périphérie ; ce sont des broderies, des arabesques enchevêtrées sur un édifice religieux qui tient encore. Si ces métaphores devaient être prises à la lettre, nous serions pleinement rassurés. Le monde est invinciblement préoccupé du problème religieux. Que le Christianisme, que ses premiers écrivains, aient emprunté quelque chose aux tentatives antérieures des hommes pour se rapprocher du divin, ou pour se l'assimiler, que des mythes même soient entrés dans ses symboles, il n'y a rien là d'étonnant ni de choquant (1). Mais il faudrait savoir ce qu'est pour M. Gunkel l'essence de la religion et ce qu'est sa périphérie, et on ne tarde pas à s'apercevoir que la religion de l'auteur est une conception personnelle qu'il partage peut-être avec quelques autres professeurs, mais qui n'est pas le Christianisme historique, puisque ce qu'il appelle ailleurs la périphérie de la religion n'est autre chose que le thème principal de la Christologie, un Dieu sauveur, conçu dans la gnose orientale avant Jésus, et appliqué à Jésus par l'enthousiasme de ses disciples.

Il faut donc que M. Gunkel trouve le Christ de Paul en Orient avant Paul et avant Jésus, ou du moins les éléments qui ont permis à Paul de construire cette Christo-

(1) Cf. l'étude sur *les Symboles de l'Apocalypse*, *RB*. 1903. p. 52 ss.

logie, et c'est en effet ce qu'il a essayé de faire, avec érudition, avec habileté, mais sans réussir à dissimuler une énorme lacune qui ruine toute sa démonstration. Il esquisse d'abord une vue générale du syncrétisme oriental à l'époque de Jésus; encore est-il que ce tableau ne peut être dessiné qu'à l'aide de la gnose postérieure dans laquelle le Christianisme entre pour une si large part. Supposons donc une gnose orientale avant Jésus. C'est d'elle que devra naître le Christianisme à travers le Judaïsme qui en aura accepté les principaux traits. Alors on devrait les retrouver dans les apocalypses juives? L'auteur confesse qu'il n'en est rien (1)! Mais nous devons supposer qu'ils étaient contenus dans les apocryphes nombreux qui ont disparu ! Et pourquoi cette pétition de principe, cette exégèse de témoignages absents? Parce que le N. T. lui-même ne peut s'expliquer sans cette supposition. Et très habilement M. Gunkel commence par l'Apocalypse de saint Jean, où il n'a pas de peine à signaler un grand nombre de symboles dont les traits sont plus ou moins apparentés à ce qu'on peut appeler l'ancienne imagerie mythologique ou prophétique : les quatre animaux, la Jérusalem céleste. les sauterelles et les cavaliers, les plaies, le dragon, le livre à sept cachets, etc. De l'Apocalypse à l'histoire évangélique, l'auteur essaie une transition par les récits de l'enfance de Jésus, et s'attaque enfin au thème majeur de la Résurrection du Christ. Mais ne serait-ce pas le lieu, dans une revue qui s'intitule *Études sur la religion et la littérature*, de distinguer plus attentivement les genres littéraires? Les symboles de l'Apocalypse, demeurés, eux aussi, un livre à peu près scellé, ont exercé peu d'influence sur la vie chrétienne, et n'en auraient même point du tout s'ils ne supposaient le fait chrétien, entendu avec toute la portée que lui donne l'enseignement chrétien. De ce que ce fait et cette théologie sont présentés sous ces espèces et apparences, dans un livre d'une nature spéciale, visant la fin des temps, il ne ressort pas la moindre probabilité pour l'influence exercée sur les premiers disciples par l'ancien scenario de la religion, de la gnose, ou de la mythologie de l'Orient. Rien ne dispense d'envisager ici les faits en eux-mêmes, tels qu'ils sont contenus dans les sources. M. Gunkel reconnaît que les synoptiques sont absolument étrangers à ces influences exotiques. C'est toujours saint Paul qui est responsable de tout. Mais comment M. Gunkel, après avoir affirmé qu'il existe un abîme entre les synoptiques et l'épître aux Romains, ose-t-il affirmer que la première génération n'a pas soupçonné toute cette mythologie, qui est l'œuvre de la deuxième et de la troisième ? A quelle date place-t-il donc l'épître aux Romains? Le temps est nécessaire à l'éclosion du mythe, Strauss l'avait compris. Le temps fait ici défaut, et plus encore les dispositions des disciples galiléens. Car ce sont eux qui ont affirmé la résurrection. M. Gunkel prétend que c'est en vertu d'un esprit préconçu. La gnose orientale connaissait le thème du jeune dieu ressuscité, le thème de trois jours ou de trois jours et demi était naturellement solaire, parce que l'hiver dure trois mois et demi, la résurrection a eu lieu à l'équinoxe du printemps, le jour du soleil... Si seulement on pouvait prouver que les disciples ont eu le moindre soupçon de cette érudition syncrétiste et s'ils n'avaient pas montré tant de répugnance à admettre la résurrection! L'accumulation des hypothèses, qui est toujours un inconvénient, se heurte à un fait. Qu'on juge encore de la vraisemblance de cette induction pour expliquer que les réunions des chrétiens se sont tenues le dimanche : « Le processus historique (*Geschichtbild*) que nous devons nous représenter est le suivant : il doit y avoir eu dans le Judaïsme certains cercles qui étaient habitués à fêter le jour

(1) P. 94 : « Aber obwohl uns von *diesem* Christusglauben des Judentums so gut wie nichts bezeugt ist, müssen wir ihn doch annehmen zum Verständnis des N. T. »

du Soleil; la plus ancienne communauté chrétienne s'est recrutée parmi ces cercles; puis les cercles chrétiens primitifs ont identifié « le Seigneur » en l'honneur duquel on célébrait la fête, avec leur Jésus (1). » Trois suppositions dont l'invraisemblance va crescendo, et qu'on est tenté de qualifier de saugrenues... On se dispense de toutes ces hypothèses en admettant simplement, ce qui n'est pas une hypothèse, que Paul s'est converti à une religion existante, qu'il n'a rien voulu prêcher d'essentiel qu'il n'eût en commun avec les premiers apôtres, et par conséquent que l'Église primitive avait un dépôt dogmatique dont on ne doit pas juger par les seuls synoptiques. Il est vraiment étrange — et peut-être providentiel — que les efforts désespérés des savants protestants pour expliquer l'origine du Christianisme soient toujours insuffisants parce qu'ils négligent l'élément essentiel.

Mais si on donnait toute leur valeur aux termes de M. Gunkel, s'il ne s'agissait vraiment que de la périphérie, on recueillerait le plus grand fruit à entrer dans la voie qu'il propose. Il a certainement raison d'insister sur la force incalculable de la transmission des idées religieuses; il montre très justement que le Judaïsme, après Jésus, s'est comme vidé de son contenu surnaturel, est devenu rationaliste, a interprété les anciens oracles dans cet esprit et en a ainsi faussé le sens; on rendra hommage à sa sincérité lorsqu'il rend toute leur valeur aux prophéties d'Isaïe sur le Messie, attendu comme Dieu, souffrant et ressuscité. On s'abstiendra seulement d'appeler cela de la mythologie. La brochure de M. Gunkel est donc vraiment un programme de questions à étudier; nous avons dit qu'il fallait le faire avec une méthode plus prudente et une critique plus exigeante.

Jérusalem.

Fr. M. J. Lagrange.

Théologie du Nouveau Testament, tome premier. — *La vie et l'enseignement de Jésus*, par Jules Bovon. Deuxième édition, revue et augmentée, in-8°, 575 pages. Lausanne, Bridel, 1902.

La théologie du Nouveau Testament doit-elle se borner à faire exclusivement l'analyse des idées, ou bien, au contraire, unir dans la mesure du possible l'étude des idées à celle des faits? D'éminents critiques comme Baur, B. Weiss, Holtzmann et Stevens, ont soutenu la première manière de voir. La théologie du N. T. ayant pour seul but, disent-ils, d'exposer les conceptions doctrinales des premiers prédicateurs de l'Évangile, n'a pas à s'occuper, soit de l'origine des documents, soit de la vie de Jésus. M. Bovon n'est point de cet avis; il estime qu'il ne faut pas isoler les discours du Seigneur des grands événements de sa vie, que l'exposition des idées doit être incorporée dans une étude du mouvement général des faits. « Je sais bien, ajoute-t-il, qu'il est impossible de tout dire à la fois, et que l'auteur d'une théologie du N. T. est obligé de se restreindre. Il ne peut aborder la partie descriptive et pittoresque du texte biblique; il ne saurait analyser l'un après l'autre tous les détails du ministère du Sauveur. Mais s'il est en droit de laisser cette tâche aux ouvrages spéciaux sur la matière, il doit cependant mettre l'enseignement du Christ en rapport avec son activité, en esquissant, ne fût-ce qu'à traits rapides, l'histoire de ce héros divin dont la gloire remplit les évangiles. »

Fidèle à ses principes, le docte exégète ouvre son exposé didactique par une enquête sur l'origine des documents évangéliques. Les conclusions auxquelles il aboutit ne diffèrent pas sensiblement des opinions actuellement régnantes. Il admet avec la

(1) P. 74 s.

grande majorité des critiques, que S. Matthieu rédigea en araméen un recueil de sentences avec quelques parties narratives. Notre premier évangile canonique n'est pas une simple traduction, mais bien un ouvrage original, pour la rédaction duquel, outre les *Logia* de Matthieu, l'auteur anonyme a sans doute utilisé des traditions orales et surtout les « Mémoires de Pierre ». Les termes dans lesquels Papias d'Hiérapolis caractérise l'écrit de S. Marc s'appliquent difficilement à notre second évangile. M. Bovon n'en rejette pas moins avec raison l'hypothèse d'un Proto-Marc; mais il se croit d'obligé d'admettre plusieurs rédactions successives. Il reconnaît l'influence de S. Paul sur S. Luc, mais ne précise pas. Il eût été cependant utile de faire remarquer que cette influence n'est pas comparable à celle de S. Pierre sur S. Marc, et de constater dans la tradition une tendance manifeste à attribuer aux deux apôtres une part de plus en plus grande dans la composition du second et du troisième évangiles.

Le problème synoptique est résolu par l'hypothèse de sources écrites communes et librement remaniées. Ces sources écrites comprennent non seulement les *Logia* de Matthieu et les « Mémoires de Pierre », mais encore un récit judéo-chrétien utilisé par S. Luc et plusieurs narrations fragmentaires. « Il est peu probable que les auteurs des évangiles actuels aient eu des copies identiques de ces textes, ce qui obligerait à mettre les divergences des synoptiques toujours sur le compte de ceux qui les ont rédigés en dernier lieu... Mais il existait, selon toute vraisemblance, des remaniements des premiers essais d'historiographie évangélique. La notice de Papias semble indiquer que la collection de Matthieu, par exemple, fut traduite en grec sous des formes diverses; on peut même supposer qu'elle s'enrichit de bonne heure d'adjonctions narratives, et que les deux éléments, discours et récits, se mêlèrent dans des proportions variables, suivant les circonstances et les besoins. » M. Bovon est trop absolu, lorsqu'il affirme que les trois synoptiques ne se sont pas connus sous leur forme actuelle. Les raisons qu'il en donne ne sont ni nouvelles, ni décisives. Par contre, il est mieux inspiré quand il nous dit qu'ils reproduisent la tradition primitive orale et surtout écrite, qui circulait vers l'an 70 dans l'Église.

Dans le chapitre consacré au quatrième évangile, M. Bovon prend nettement position contre les critiques, chaque jour plus nombreux, qui contestent l'historicité de cet évangile et lui refusent toute valeur originale pour l'étude de la vie et de la doctrine de Jésus. A ses yeux, le rédacteur du quatrième évangile est un disciple de Jésus, un témoin de sa vie, un ami qui a lu dans l'âme de son maître, et dont on ne saurait en conséquence assez apprécier les renseignements. Les discours, il est vrai, n'ont pas été prononcés tels quels par Jésus; mais l'idée centrale qui s'en dégage remonte bien à Lui, et si le narrateur a modifié le langage, il n'y a pas eu d'altération portant sérieusement atteinte au fond didactique primitif. Si profondément vraie que soit cette affirmation, il était nécessaire d'établir une distinction plus marquée entre l'enseignement personnel de Jésus et les développements qu'il a subis dans l'esprit de l'apôtre; car, quoi qu'en pense M. Bovon, il ne semble pas que l'évangile de S. Jean, où les considérations théologiques et mystiques occupent une si large place, puisse être utilisé de la même manière que les synoptiques comme un témoignage historique touchant la vie et la doctrine de Jésus.

Après avoir esquissé l'histoire du Sauveur, discuté les graves problèmes auxquels elle a donné naissance, notre savant auteur étudie enfin l'enseignement de Jésus d'après les évangiles. Il reconnaît avec la plupart des critiques que l'idée du royaume de Dieu constitue l'élément essentiel de la doctrine synoptique. Cette idée du royaume était courante parmi les juifs; Jésus l'a reprise et l'a développée en la pré-

sentant sous un jour nouveau. Dans sa pensée, il ne s'agit plus d'un royaume extérieur, temporel, qui serait le monopole d'une race, mais d'un royaume intérieur et spirituel, ouvert sans distinction, ni privilège, à tous les hommes. « Israël y a sans doute le premier droit, et c'est bien à lui, l'héritier des promesses divines, que s'adresse d'abord le message de la grâce (Matth. x, 6). Mais s'il ne se plie pas aux dispositions requises, le peuple élu lui-même sera justement réprouvé : les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres du dehors (Matth. viii, 12), déclare Jésus... Quoi de plus saisissant que cette opposition, qui fait ressortir avec une incomparable vigueur la distance qu'établit l'enseignement de Jésus entre le droit théocratique que professaient les Juifs et la vraie idée du royaume ? »

Mais cette doctrine du royaume de Dieu est-elle exclusivement eschatologique? M. Bovon n'hésite pas à le nier. Le royaume, dit-il, existe sur la terre par le seul fait du ministère du Christ ici-bas. De là, la parole du Sauveur aux pharisiens : « Si c'est par l'esprit de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu jusqu'à vous » (Matth. xii, 28) : il est là dans ma personne. Et dans un sens analogue : « Le royaume de Dieu ne vient point avec éclat. On ne dira point : il est ici, ou il est là. Car voici, le royaume de Dieu est au milieu de vous » (Luc. xvii, 20, 21). Il n'y a, pour ainsi dire, qu'à avancer la main pour le prendre. Ici, M. Bovon est naturellement amené à parler de la *parousie*, du prochain avènement du Messie dans la gloire. Il le fait avec méthode, s'efforçant de distinguer dans l'apocalypse synoptique ce qu'il y a d'emprunté à l'eschatologie juive du temps et ce qui est l'expression fidèle de l'enseignement du Sauveur. Voici sa conclusion : il résulte de plusieurs textes précis et en particulier des paraboles du royaume, que Jésus se plaisait à contempler une longue période entre le moment présent et le terme définitif. Il n'a donc pu annoncer la venue prochaine du Seigneur sur les nuées, et se représenter la fin du monde comme imminente. Quant aux paroles qui favorisent l'opinion contraire, elles proviennent de la confusion des rédacteurs. Pleins de l'espoir que le royaume messianique allait venir, les disciples ne purent, sous l'empire du préjugé, saisir exactement la pensée de leur maître et mirent sur le même plan la ruine de l'état théocratique et l'avènement du Seigneur, deux faits que Jésus avait nettement séparés.

L'originalité de ce livre — disons même son caractère paradoxal — consiste à admettre l'authenticité du quatrième évangile, à préférer même sa tradition, la seule qui soit vraiment apostolique, à celle des synoptiques pour refuser ensuite de voir dans S. Jean ce que tout le monde y a toujours vu et, on peut dire, y voit encore, la doctrine du Verbe incarné, du Fils de Dieu distinct du Père, et cependant un avec lui. M. Bovon applique même à S. Jean le thème connu de l'union morale et religieuse de Jésus avec Dieu et qui le constitue vraiment Dieu... sans cesser d'être un pur homme. On peut faire là-dessus les variations les plus ingénieuses, donnant satisfaction aux bonnes âmes qui veulent conserver la formule de foi, et aux esprits positifs qui exigent qu'on l'entende « à la moderne »! Il arrive pourtant un moment où il faut parler net : c'est lorsqu'il s'agit de la préexistence de Jésus, qui est si nettement affirmée dans S. Jean. Ici M. Bovon pousse sa pointe et essaie de faire triompher l'équivoque dans un galimatias pailleté : « ... Cet enseignement nous transporte au sommet et non à la racine de la connaissance que Jésus a acquise de lui-même et de ses relations avec Dieu. Ce n'est pas le commencement, c'est l'apogée ; ce n'est pas l'expérience initiale, c'est le couronnement, ou, si l'on veut, c'est la cime escarpée d'où l'œil embrasse l'immensité lumineuse, mais qui, vue d'en bas, semble voilée. Au point culminant de sa vie, Christ se sent emporté par un tel cou-

rant que, pour lui, le temps et l'espace cessent en quelque sorte d'exister et que, sans perdre son individualité, il s'identifie alors avec son Dieu, dominant comme Dieu le flot des ombres et des vanités qui nous entraînent » (p. 507 s.). Comme nous sommes placés en bas, nous ne voyons pas très bien, mais il semble que ce Christ-là ne voyait pas beaucoup mieux d'en haut. Y a-t-il des esprits falots pour se plaire à cette théologie? Elle n'empêchera pas ceux qui rejettent le dogme de l'Église, si clairement conclu de S. Jean, de tomber dans les négations absolues de la critique radicale.

A propos du privilège de Pierre (Matth. XVI, 17-19), M. Bovon se plaît aux mêmes arguties du protestantisme conservateur, si peu conformes au sens du texte, et que l'exégèse radicale n'admet pas plus que nous. De l'Eucharistie il n'est pas souffle mot; le sujet est peut-être renvoyé à plus tard. Et M. Bovon, âme religieuse, entend bien présenter aux âmes un aliment plus substantiel que le protestantisme libéral. On va bien dans le protestantisme conservateur!

Jérusalem.

Fr. S. PERRET.

Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, Beiträge zur vita-beata-Vorstellung der römischen Kaiserzeit mit besonderer Berücksichtigung der christlichen Jenseitshoffnungen, von Carl Maria KAUFMANN. — Grand in-4° de XIX-242 pp. avec 50 planches et 30 illustrations dans le texte. Mayence, Kirckheim, 1900.

Rien de plus séduisant que cette théologie populaire, mais si intimement pénétrée de l'esprit de l'Église et de sa foi qui se révèle par les monuments de l'art chrétien. A l'origine, ces monuments sont surtout des tombes, qui parlent par les bas-reliefs des sarcophages ou par les inscriptions gravées sur la pierre scellée sur le défunt, mais n'est-ce pas par ses opinions au sujet de la vie future qu'une religion manifeste le mieux son énergie victorieuse ou ses doutes dissolvants? M. C. M. Kaufmann a été attiré par ce sujet, et par le côté le plus consolant du sujet, les espérances de la vie bienheureuse. Les inscriptions sont analysées, puis les scènes figurées. Les joyeuses acclamations *in pace, in refrigerio*, dans la lumière du paradis, n'affirment pas moins la certitude de l'espérance chrétienne que les images des *orantes* et du bon pasteur groupées pour marquer l'union de l'âme au Christ. Comme on a souvent prétendu que le Christianisme naissant avait emprunté au paganisme ses idées eschatologiques, M. Kaufmann débute par une vue rapide des idées des anciens sur la vie bienheureuse. On passe de la certitude des temps reculés (VIIe au IVe siècle av. J.-C.), un peu vague dans ses formules, au doute qui se fait jour insensiblement (IIIe et IIe siècles av. J.-C.), pour aboutir, au temps des empereurs, à une sorte de controverse étalée sur les tombeaux : au scepticisme, à la négation même, la foi antique qui subsiste encore oppose des tableaux plus complets du bonheur d'outre-tombe. Si le Christianisme a emprunté, et d'abord en très petit nombre, quelques images au paganisme, son indépendance absolue se manifeste par l'énergie de sa foi et la netteté de son espérance dans le bonheur réservé au chrétien auprès de Dieu avec le Christ. M. Kaufmann n'a pas reculé devant un problème beaucoup plus délicat; il a montré très ingénieusement à quel point les monuments sont d'accord avec le grand courant des écrits catholiques. Au point de vue purement littéraire, la prodigieuse activité des gnostiques peut faire illusion; les tombes montrent que les couches profondes n'étaient pas remuées par ces courants superficiels et vivaient de la vie de la grande Église, en parfaite conformité avec la tradition apostolique. Il est surtout curieux de noter que le millénarisme n'y pa-

raît pas. Le livre de M. Kaufmann n'est que le premier d'une série. Il faut souhaiter qu'elle soit continuée. L'exécution typographique est très bonne, digne d'un ouvrage consacré à l'art; les planches et autres illustrations sont bien choisies et fort belles.

The Didascalia Apostolorum in Syriac, edited from a mesopotamian manuscript, by M. D. Gibson; 4° de 235-x pp.
The Didascalia Apostolorum in english translated from the Syriac, D. M. by Gibson; 4° de XVIII-113 pp. Cambridge, University Press, 1903.

Le texte que publie Mme Gibson est celui d'un ancien ms. syriaque dont M. Harris obtint la copie, il y a quelques années, en Mésopotamie. Il contient au chapitre III une longue addition qui n'est pas dans le cod. Sangerman.; le chapitre VI s'y trouve aussi différemment ordonné. Au texte, édité avec un soin que l'on s'arrêterait à faire remarquer si l'éditeur ne nous y avait pas habitués, s'ajoutent des leçons tirées de divers mss. déjà connus, parmi lesquels le Sangerm. tient le premier rang. Les variantes d'un autre ms. mésopotamien (cod. Harris 2), venu au dernier moment à la connaissance de l'éditeur, sont mises en appendice, ainsi que deux longs passages de la même provenance, absents du cod. Harris 1 et du Sangerman. L'historien des premiers siècles de l'Église n'a donc qu'à se féliciter d'avoir, grâce au sérieux travail de Mme Gibson, un texte sûr et assez complet de la Didascalie, dont les données historiques et doctrinales sont d'un si grand intérêt. Très curieuse est aussi la recherche des matériaux mis en œuvre par l'auteur de cet ouvrage, recherche déjà commencée, si l'on en juge par le registre des citations empruntées aux livres canoniques, à l'ép. de Barnabé, aux oracles sibyllins, placé en tête de la traduction anglaise de la Didascalie. En plus des citations ainsi catalguées, il y aurait cependant encore à mentionner les emprunts faits aux écrits canoniques, extra-canoniques ou apocryphes fondus ensemble dans le cours de l'ouvrage. M. Nau en a dit un mot dans *le Canoniste contemp.* (1902, p. 261). Mais ce qu'il ajoute : les écrits de S. Jean ne sont pas utilisés, on peut le révoquer en doute, comme se l'est permis Mme Gibson. Que l'épisode de la femme adultère, relaté par la Didascalie, soit absent de certains mss. du quatrième évangile ou présenté comme douteux par d'autres, cela s'explique par les tendances rigoristes des milieux qui les produisaient. Du jour où des églises tendirent à la mitigation de la pénitence, comme c'est le cas de la société chrétienne de la Didascalie, la note douteuse ou le rejet de Joh. VIII, 1-11 n'avait plus de raison d'être. Le passage en question ne serait-il pas de S. Jean, que des souvenirs comme ceux-ci : le bon pasteur, le lavement des pieds, les vingt-quatre vieillards, le Seigneur qui vient et la rétribution avec lui, l'Église parée pour son époux, nous autorisent à penser que le quatrième évangile et l'Apocalypse ne sont pas inconnus à notre auteur.

Si nous sortons des sources canoniques, la parole prêtée à S. Jean (ch. III), sur les deux voies, l'une de vie et l'autre de mort, nous amène au thème courant dans la Didaché. Pour S. Clément, il est en si grand honneur ici, comme dans toute la littérature syro-palestinienne de cette époque-là, qu'il est permis de se demander si sa lettre n'était pas connue des églises d'où la Didascalie émane. Les traces d'une dépendance de celle-ci vis-à-vis de celle-là, comme des citations identiques à propos des mêmes sujets, et surtout à propos des schismes, le phénix, image de la résurrection, l'expression fléchir les genoux du cœur, sont cependant des traces trop vagues pour qu'on y insiste davantage. Plus nette est la relation existant entre la Didascalie et les Actes apocryphes des Apôtres. Comme dans les *Acta Petri*, la lutte entre S. Pierre

et Simon, rappelée par le chapitre XXIV de la Didascalie, se livre sur deux théâtres, Jérusalem et Rome, la Samarie étant laissée de côté. Le récit de la chute honteuse du Magicien ne laisse aucun doute sur sa provenance, pas plus que la mention de Cléobius, adhérent de Simon, adversaire des apôtres. C'est en effet de la sorte que cet hérétique se présente dans la correspondance apocryphe entre S. Paul et les Corinthiens, qui renchérit sur les breves données d'Hégésippe (Eus., *H. E.*, IV, 22 s.). Cette dépendance de la Didascalie vis-à-vis des apocryphes ne s'étend pas au domaine doctrinal. Chez ces derniers, la pénitence est facile, l'encratisme, la règle courante, les dons d'une prostituée sont acceptés par un apôtre; la Didascalie est relativement plus sévère pour l'admission des pécheurs à l'église (ch. VI), elle s'indigne contre ceux qui prétendent que ne pas prendre femme est chose sainte, et qui s'abstiennent de viande et de vin (ch. XXIV); elle recommande bien à l'évêque de ne pas recevoir les dons de l'impie et du pécheur (ch. XVIII).

Il n'y a pas à s'arrêter aux usages pénitentiels décrits dans la Didascalie puisque Mgr Batiffol nous les a fait toucher du doigt dans cette revue (*RB.* 1903, p. 440). A propos de l'Eucharistie, signalons un passage curieux du cod. Harris 2 (ch. III). — « Pierre dit : Faisons connaître exactement ce qui regarde l'oblation du Corps et du Sang. — Jean dit : Il vous a échappé, mes frères, que, lorsque notre Maître demanda le pain et la coupe et les bénit en disant : Ceci est mon corps et mon sang, il ne permit pas que ces choses restassent avec nous. » Puis, vient un logion qui, d'après le contexte, s'applique à la communion. « Marie dit : Le souvenir des paroles de notre Sauveur me réjouissait, car vous savez qu'il nous a dit autrefois, quand il enseignait : Celui qui est faible, sera sauvé par le moyen du fort. » Suit la recommandation de Pierre aux femmes, de ne pas recevoir la communion la tête découverte.

Le chapitre XII donne des détails propres à intéresser les liturgistes. Dans la maison de Dieu, les anciens se tiendront au milieu de la partie qui regarde l'est, après eux les laïques, à côté de ceux-ci, les femmes. L'on priera tourné vers l'orient, suivant l'invitation du Psaume LXVIII, 33. Quant aux diacres, l'un d'eux se tiendra constamment auprès des offrandes eucharistiques, un autre verra à la porte ceux qui entrent. Durant l'oblation, ils feront ensemble le service, qui sera de placer les fidèles suivant leur sexe et leur âge, de veiller à ce que nul ne chuchote, ne dorme ou ne rie, de donner à l'étranger le rang dû à sa condition. S'il est évêque, on le fera monter à côté de l'évêque du lieu, qui l'invitera à parler au peuple, car la parole d'un étranger est d'une grande efficacité et surtout parce que nul n'est prophète chez soi, dit l'Écriture. Si l'on est à offrir l'Eucharistie, qu'on le fasse, malgré les résistances de son humilité, « parler sur la coupe ».

A noter aussi l'agencement chronologique des faits relatifs à la Passion du Sauveur (ch. XXI). Le lundi, la trahison se trame. La pâque et l'arrestation de Jésus ont lieu le mardi soir. Tandis que Jésus est en prison chez Caïphe, le mercredi, les chefs du peuple délibérèrent contre lui. Il est amené chez Pilate, le jeudi. Le lendemain, condamnation et mort. Nous avons là un échantillon de l'exégèse qui cherche dans le N. T. la réalisation littérale des images et des prophéties de l'A. T. Le point de départ de ce système original est évident : c'est Exode XII, 3, 6. Vous garderez chez vous la pâque du 10 au 14 (bien attention! nous dit-on en marge), alors vous la mangerez. — Il faut donc que la victime de la nouvelle loi soit, elle aussi, mise de côté, le lundi, 10e jour de la lune, où Judas reçut le prix de son marché sacrilège. Pour éviter le tumulte qui s'élèverait dans la foule des pèlerins au sujet du Christ, les grands font célébrer la pâque à Jérusalem, le 11e jour, avant que les étrangers y soient arrivés. Ainsi, l'on retombe d'accord avec Matthieu XXVI, 2, où le Sauveur

dit : « Vous savez que la pâque a lieu dans deux jours », à supposer que cette parole fût dite la veille ou le jour même de la trahison, c'est-à-dire le neuvième ou le dixième jour de la lune. Du lundi matin au mardi soir, notre auteur ne sera pas embarrassé de trouver deux jours entiers ; qu'on se réfère à son comput des trois jours et des trois nuits de l'ensevelissement du Sauveur : trois heures de souffrances font un jour ; trois heures de ténèbres, une nuit, et ainsi de suite.

Si l'on désire plus de détails sur la vie intime d'une église syrienne du IIIe siècle, sur le rôle paternel de l'évêque, sur le retour à Dieu par les larmes, le jeûne ou le martyre, sur l'administration de la charité, qu'on lise le texte que nous offre Mme Gibson ou sa traduction dont le grand mérite est de ne point faire oublier la simplicité de l'original.

Jérusalem.

Fr. M. Abel.

Ursemitische Religion *im Volksleben des heutig. Orients*, par M. Sam. Ives Curtiss, avec préface de M. le comte Wolf Wilh. Baudissin. 8° de XXX-378 pp., illustré. Leipzig, Hinrichs, 1903.

M. Curtiss est professeur de Littérature de l'A. T. au Séminaire théologique de Chicago. Attiré vers l'Orient, il y arrivait au printemps de 1898 sans but plus précis que de pénétrer le plus avant possible dans la connaissance de la Syrie et de la Palestine. Ses travaux antérieurs l'inclinaient de préférence aux investigations d'ordre directement religieux plutôt qu'aux recherches d'archéologie ou d'histoire locale. Mis, par le hasard de ses premières excursions, en contact avec les manifestations de la croyance religieuse moderne en quelques cercles syriens et rencontrant des lieux de culte dont l'archaïsme le frappait, le docte voyageur eut bientôt la pensée de s'initier surtout à la religion de l'Orient contemporain, à la religion populaire plus qu'à toute autre. Ce but poursuivi au cours d'un long voyage depuis les frontières septentrionales de la Syrie jusqu'au Sinaï, ne devait toutefois se concrétiser que plus tard. Trois autres voyages à travers les régions les plus diverses de Syrie et de Palestine devaient compléter, de 1899 à 1902, les informations du premier et aboutir à des articles de revue (cf. *RB.* 1902, p. 485) et à un volume paru en 1902 à Chicago, sous le titre : *Primitive Semitic Religion to-day.* Aussitôt traduit en allemand par MM. H. Stocks et A. Fischer, l'ouvrage s'est enrichi de quelques nouvelles informations recueillies en un dernier voyage, au début de l'été 1903, et d'une préface due à la plume magistrale de Baudissin. Il est présenté ici sous cette forme. Ces détails ont paru de nature à faciliter une intelligence plus correcte des matériaux fournis. Il faut ajouter que M. Curtiss voyageant en observateur, non en touriste, s'est efforcé d'éviter les chemins battus, s'attachant au contraire à la recherche de sites moins parcourus, frayant autant qu'il le pouvait avec les populations les moins cultivées ou les plus indemnes d'influences chrétiennes, juives ou islamiques. Il a fréquenté les Nosairis, les Druses, les Métouâlis, les fellahs palestiniens de villages très écartés, les nomades du Sinaï et de la Transjordane. Les renseignements offrent donc une remarquable variété. Il faut noter cependant que, malgré quelque connaissance pratique de la langue vulgaire acquise par un persévérant effort, l'auteur avoue avoir toujours eu quelque difficulté à traiter directement avec les gens du pays. D'où la nécessité d'user d'intermédiaires ; et malgré l'avantage de rencontrer le plus souvent pour interprètes des missionnaires protestants fort au courant de l'arabe parlé, on ne saurait accorder à tous la même créance qui serait due au maître, s'il eût été l'écho direct de ses interlocuteurs orientaux.

Le livre contient, mêlés sous des rubriques générales bien choisies, des renseignements de trois sortes et d'une valeur très inégale. C'est d'abord une somme considérable d'usages observés sur le vif, de cérémonies ou de pratiques décrites *de visu*, de lieux de culte étudiés avec un minutieux détail, fixés graphiquement en certains cas trop rares. C'est en second lieu l'interprétation de ces usages, le sens de ces rites, la raison d'être ou la portée symbolique de ces sanctuaires, tels que M. Curtiss a pu les recueillir de la bouche du peuple. C'est enfin un certain nombre de données relatives à des concepts religieux abstraits : l'idée de Dieu et de ses rapports avec l'humanité, le sacrifice et la valeur du sang, le caractère moral des actes humains, le bien et le mal, le péché et l'expiation, d'autres abstractions encore, sur lesquelles le judicieux observateur a voulu scruter l'état d'esprit des Sémites contemporains. Il va de soi que la valeur respective de ces données est en raison directe du rôle objectif personnel de leur auteur. Quand il raconte les rites religieux accomplis sous ses yeux, dépeint les lieux de culte qu'il a visités et enregistre les manifestations spontanées de vie religieuse qui se sont offertes à lui, il rencontrera chez ses lecteurs une sympathique créance et beaucoup de gratitude, surtout chez ceux que leur situation isole d'un contact personnel avec l'Orient. A retracer la pensée de ceux qui accomplissent aujourd'hui de telles pratiques ou honorent de tels sanctuaires, il fait œuvre encore d'observateur et d'historien et mérite foi confiante pour autant. Quoique déjà l'hypothèse soit plausible de quelque déformation du sens primitif, déformation consciente ou non, chez l'oriental à qui on demande compte de ce qu'il pratique. Dans le troisième cas le savant maître n'est même plus un simple appareil enregistreur. Il doit provoquer par ses questions discrètes et adroites l'exposé d'idées religieuses souvent fort imprécises chez ses interlocuteurs et cette imprécision radicale peut se compliquer des nuances qu'introduira l'interprète. Il est clair qu'un bédouin Touârah du Sinaï répondra beaucoup plus clairement à une question sur Néby Ṣâleh ou Cheikh Abou Chebîb qu'à une interrogation : qu'est-ce que Dieu? ou qu'est-ce que le péché? Le drogman sera lui-même, d'autre part, beaucoup moins embarrassé d'avoir à traduire la date d'un pèlerinage à tel *maqâm* ou *ouély*, la nature et le nombre des victimes qu'on y égorge ou la manière dont on s'y prend, que d'interpréter au contraire si péché est synonyme de malheur ou d'infortune, et si le sang de la victime remplace intrinsèquement le sang du coupable qui l'immole pour sa propre expiation. A cela s'ajoutent de temps à autre, à travers l'ouvrage, des interprétations toutes subjectives, des rapprochements avec la littérature babylonienne ou celle de l'A. T., qui n'ont plus que la valeur d'une argumentation fondée sur une philosophie religieuse dont les principes sont loin d'être indiscutables.

Disons tout de suite que cette partie exégétique du livre est heureusement la plus restreinte. On aura une idée de ce qu'elle offre d'aventureux en relevant seulement deux passages pris au hasard. 1° Dans le chap. *Halbgötter*, Curtiss veut prouver l'usage de la déification sémitique d'êtres humains par le Ps. **45**, célébrant, à son sens, l'alliance de Joram et d'Athalie en termes qui font concevoir le roi comme un dieu réel dont le trône et la domination sont éternels (p. 147 s.). 2° Pour fournir un parallèle biblique à la croyance populaire qui attribue aux *ouélis* une vertu de fécondation physique, on cite Is. **54** 1-10 (p. 293, note), où Dieu serait à concevoir comme l'époux d'Israël jouant le personnage d'une femme naguère stérile qui va devenir une heureuse mère. Assurément le passage ne doit pas être serré de plus près que divers autres rapprochements à lire au chap. de « la divinité en tant que génératrice de l'homme » (p. 117 ss.); on conviendra pourtant que l'exégèse de M. C. dans ces deux cas est absolument contestable. Celle des rites et usages observés par lui l'est parfois

plus encore; on a dit déjà que c'est une part secondaire du livre, mais certainement trop large malgré cela. Restent les faits enregistrés et la méthode d'investigation. Curtiss ne s'exagère point du tout la haute importance de ces faits; était-il bien fondé toutefois à se croire, dans ce domaine, en plein pays de découverte? Son incontestable mérite est d'avoir appliqué la recherche avec plus d'insistance continue, selon un plan mieux systématisé et sur une étendue plus vaste qu'aucun autre observateur avant lui; et ce mérite est grand — suffisant en tout cas pour qu'il ne soit pas nécessaire de revendiquer en sus l'innovation ou le monopole. De ce que les études des missionnaires protestants que le savant voyageur a en vue sont demeurées jusqu'ici assez étrangères à ces sortes de sujets, ou que les modernes historiens des religions parmi les célébrités professorales d'Allemagne ou d'Angleterre n'ont pas mis à profit cette source d'informations, il ne s'ensuit pas que rien n'ait été tenté en ce sens, et il serait superflu de dresser ici une bibliographie dont l'auteur n'a eu cure. Aussi bien la soupçonne-t-il, après tout, car il fait ici ou là quelque allusion à ses devanciers et on trouve même une fois dans un appendice quelques lignes d'un auteur français, M. Clermont-Ganneau, qui, à défaut d'autres, eût pu être consulté avec profit en maint autre endroit. Au surplus, il n'en sera pas moins très utile et très agréable d'avoir sous la main, dans le livre élégant de M. Curtiss, tout un ensemble de faits habilement classés dont un bon nombre sont nouveaux, même pour ceux qui ont la pratique de l'Orient sémitique sans en avoir parcouru comme l'auteur les régions extrêmes.

Quant à la méthode, elle exige quelques réserves encore. D'abord en ce qui concerne le procédé d'investigation, l'intermédiaire habituel d'un drogman, même aussi éclairé qu'ont pu l'être les missionnaires protestants qui ont rempli ce rôle pour M. C. à plusieurs reprises, peut occasionner plus d'un malentendu. Par ailleurs le choix des personnes à interroger n'a peut-être pas été fait toujours avec le discernement nécessaire. Un peu d'accoutumance avec les populations de l'Orient moderne montre vite qu'on ne peut traiter sur le même pied tous les individus de même classe, à plus forte raison ceux de condition différente. Si l'on conçoit sans peine qu'un imâm de mosquée ou un derviche parle, sur un sujet donné, en termes tout autres qu'un barbier, un fellaḥ ou un bédouin, d'aucuns trouveront surprenant peut-être que tous les nomades, tous les paysans, tous les artisans des villages ou des villes, n'aient pas un fond analogue de convictions ou de croyances à traduire par le même langage. Le fait n'en est pas moins réel. Un faqîr de la tribu des Sararât (cf. *RB.* 1903, p. 94 ss.) aura autre chose à dire sur la divinité, sur la morale ou les sacrifices, qu'un bédouin des Beni Ṣâkher ou des Ḥamâïdeh, parmi lesquels il vit pourtant aujourd'hui. Les portefaix de Jaffa ou de Beyrouth n'ont pas le même stock habituel de traditions que les membres de la même corporation dans les villes de l'intérieur. Mais il y a lieu surtout, quand on se met aux écoutes, d'écarter les conteurs trop empressés, jamais à court de récits merveilleux. Dans les villes en particulier l'écueil est grand de rencontrer des Sémites fourbis à l'européenne qui affectent d'en savoir d'autant plus long sur certains sujets que la matière est plus scabreuse et les renseignements donnés moins faciles à contrôler. On ne voit pas que M. Curtiss ait procédé avec la rigueur voulue dans sa sélection. Sans entrer ici dans un détail hors de propos, il paraît avoir accueilli à trop bon marché quelques contes citadins sur les excentricités de la foire de Tantah en Égypte, sur quelques pratiques immorales chez les Noṣairis ou la supercherie grotesque imputée avec une insistance déplacée à quelques desservants d'églises chrétiennes maronites (cf. p. XXII, note 2 et p. 123, note 2). En tel ou tel cas, tout fait craindre qu'il ait été victime, de la part d'un interlocuteur lassé par ses questions, de la même duperie inconsciente que ce pauvre Trumbull, auquel ses

guides, impatientés d'avoir à lui énumérer les noms de chaque accident de terrain aux environs d'*'Aïn Qedeis,* répondaient enfin par un mot à la Cambronne, aussitôt enregistré comme le vocable d'une montagne plus caractéristique. Si Trumbull figure ici, c'est qu'à son propos M. Curtiss a cité une fois la *Revue*, pour lui faire apparemment un reproche d'avoir *persifliert* le savant américain (p. 12, note). Il voudra bien ne voir aucun persiflage maintenant à n'admettre point pour argent comptant toutes les données qu'il enregistre.

D'une portée plus générale sont les réserves à formuler encore touchant la méthode du livre. Sous la rubrique d'*ursemitische Religion* M. C. entend une religion en quelque sorte autochtone des Sémites, antérieure à toute influence de la Révélation, à tout contact étranger et à toute modification émanant des religions positives. Il pense l'atteindre en éliminant du présent, dont il fait son point de départ, tout ce qu'il estime juif, chrétien ou musulman. Le résidu lui représente le plus vieux fond religieux (cf. p. 31, 37, 254, etc.). A quoi Baudissin oppose judicieusement dans la préface que nous ne sommes pas en droit de tenir pour sémitique primitif tout ce que l'Islamisme ou le Christianisme n'expliquent point dans la religion d'un pays aussi fréquemment bouleversé que la Syrie et la Palestine. Curtiss paraît s'en douter en principe, mais l'oublie en fait. Il a beau faire ressortir l'isolement de quelques-uns de ses centres d'observation, la rusticité simple et primitive des populations qu'il y a rencontrées, il demeure place à de trop vraisemblables soupçons pour qu'on puisse d'ores et déjà passer outre, tracer un schéma de l'*ursemitische Religion* avec une série de *notes* caractéristiques — neuf en chiffre exact (p. 291 ss.) — la plupart fort discutables comme simples conséquences des faits d'où on prétend les tirer, d'autres à peu près gratuites. De ce nombre est par exemple la caractéristique « n° 3 », que le culte des Sémites primitifs était le produit de la terreur ou procédait du sentiment d'une nécessité, ou cette autre, « n° 7 », qu'on n'avait besoin d'aucun autel dans les sacrifices primitifs. Ainsi que l'a déjà fait observer Baudissin, on discutera sans doute l'interprétation des faits relatifs aux sacrifices, à l'usage du sang ou au culte des divinités secondaires. M. Curtiss est, je crois, beaucoup plus sous l'empire de systèmes religieux en vogue que sous l'impression des réalités observées par lui, quand il fait consister dans la crainte, l'*horror sacer*, le premier et le plus fondamental concept de Dieu chez les Sémites. De même aussi quand il voit l'idée première du sacrifice dans le désir d'apaiser la divinité, excluant toute pensée de communion ou toute pratique d'holocauste. A ne consulter que les documents on aboutit à d'autres conclusions et il faudra examiner de plus près si les faits donnent, oui ou non, un démenti aux documents.

Dans le détail on trouvera que le livre laisse à désirer. Les professionnels et les arabisants se plaindront que le classement adopté exige des redites, que les informations aient trop peu souvent la couleur native de la langue originale, qu'on fournisse des explications anodines répétées parfois à satiété sur des choses aussi simples par exemple que l'anomalie de la prononciation *fagir* pour *faqîr* (p. 65, note 1 ; 108, note 4 ; 270, note 2) ou le sens du *fedu* — quand ces redites ne sont pas le *cursus laboris* de quelque missionnaire de son église ! — alors qu'on passe, sans y insister suffisamment ou avec la correction nécessaire, sur d'autres détails. On ne donne pas, que j'aie su remarquer, une notion assez précise du sacrifice *Ḍaḥiyeh*, dans les divers passages où il en est question. Sur des points secondaires, on observera que *Qala'at* n'est pas à traduire par *Veste* = forteresse (p. 21), quand ce mot est appliqué, dans l'arabe vulgaire, à des blocs erratiques de rocher. Les *Mechâḥed*, petits monceaux de pierres, ne sont pas élevés seulement « en vue » des sanctuaires d'un accès

difficile » (p. 86, note), mais en vue de n'importe quel sanctuaire où l'on n'a pas le loisir ou les moyens de se rendre actuellement. On ne voit pas l'à propos de certains détails fort étrangers au sujet et qu'il eût mieux valu omettre complètement que donner à demi et avec une correction plus que douteuse. C'est ainsi que, p. 27, note 1, on entreprend d'énumérer les tribus *chrétiennes* de la région de Kérak et on mentionne des *Medanat*, *Halasi* et *Hadddâdîn* qui laisseront rêveurs les arabisants, surtout s'ils ont quelque accointance avec les populations de la contrée en jeu. Il faut dire qu'il n'y a dans le livre aucun abus de termes techniques ou d'expressions empruntées au langage arabe. Raison de plus pour ne point employer d'arabe en des cas où cela peut donner le change. En décrivant (p. 311) les deux autels du haut-lieu de Pétra (cf. *RB.* 1903, p. 280 ss.) on les nomme « autel des holocaustes » — entre parenthèses « madhbaḥ muḥraḳa » — et « autel de l'immolation » — entre parenthèses « madhbaḥ fedsehr ed-dem ». Si M. C. a réellement entendu ces désignations sur place — ce qu'il ne dit point d'ailleurs — c'est de la bouche de quelque guide à qui le drogman trop empressé de quelque trop docte voyageur aura fait la leçon. D'un mot parfois on fait sortir une théorie plus ou moins grotesque, en tout cas exagérée. Un juron trivial de bonne femme courroucée (p. 118) devient le point de départ de déductions risquées. Le terme *zub*, appliqué à Pétra à certaine colonne, fait conclure au caractère phallique des anciens *maṣṣeboth*, et d'autres exemples à l'avenant. P. 290 l'auteur paraît étonné d'avoir rencontré un ouély prospère en face d'une mosquée en ruines, et ailleurs un autre maqâm sur les débris d'une ancienne église chrétienne. Ce qui est surprenant c'est qu'il n'ait pas fait plus souvent des constatations analogues. Il s'en exagère au surplus la portée en y voyant le triomphe direct de l'*ursemitische Religion* la plus pure sur les religions positives. Encore bien moins que sa surprise eût-il dû éviter, en un ouvrage de la nature du sien, de faire intervenir le point de vue confessionnel. Quand il s'y prend à diverses reprises (p. XXIV et 291 par exemple) pour affirmer que le Protestantisme seul aura raison des vieux usages sémitiques, dont le Christianisme et l'Islamisme ne sauraient réussir à purger l'Orient, il laisse voir chez lui un sentiment assez inexact de la situation des Sémites modernes vis-à-vis du Protestantisme.

Mais, à relever ainsi des imperfections ou des inexactitudes dans le beau livre de M. le professeur Curtiss, il y aurait injustice d'insister davantage sans avoir dit au préalable combien féconde est la voie suivie — sinon tout à fait ouverte comme le pense l'auteur, — combien précieuse la documentation déjà fournie et qui s'augmentera bientôt sans doute, à quel point enfin est attachante la lecture de l'ouvrage dans la forme lucide et alerte sous laquelle il est présenté.

Jérusalem, décembre 1903.

Fr. H. Vincent.

I. — **Jeremia und seine Zeit...** von W. Erbt. Goettingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1902; gr. in-8°, 300 pp. — 8 M.

II. — **The book of Jeremiah** with introduction and notes by the Rev. Georg Douglas. London, Hodder and Stoughton, 1903 ; in-8°, 356 pp.

I. — Le livre d'Erbt porte en sous-titre : « Histoire des dernières cinquante années de Juda avant l'exil » et après le nom de l'auteur une remarque dit : On a ajouté à l'étude du livre de Jérémie une traduction des parties primitives et la transcription des oracles prophétiques avec indication du rythme. Cette remarque caractérise le contenu du livre beaucoup mieux que le titre et le sous-titre.

Appuyé sur de bonnes raisons, en particulier sur le livre lui-même de Jérémie, Erbt distingue l'œuvre du prophète de celle de Baruch; à ce dernier il attribue, comme on l'a déjà fait, la plus grande partie des chapitres **26-45** (excepté **30-33**), auxquels il ajoute **19-20** 5; le titre de cette collection se trouverait au chapitre **13**. A propos de chaque section E. étudie l'état critique du texte et la situation historique qu'il reflète. — Les paroles de Jérémie sont réunies en trois groupes : 1) celles que le prophète rapporte comme lui ayant été adressées par Iahweh ; 2) celles que Jérémie prononça comme prophète des nations, et 3) comme prophète du peuple de Juda. L'auteur suit ici aussi la méthode indiquée plus haut; il reproduit en transcription et traduit le texte tel qu'il a cru pouvoir le rétablir d'après une étude critique, puis il recherche dans quelles circonstances historiques il fut prononcé ou écrit.

La conclusion du livre d'Erbt, comparée à celle du commentaire de Duhm, est à la fois plus conservatrice et plus radicale; d'une part E. maintient l'authenticité de bon nombre de sections que Duhm avait attribuées aux différents rédacteurs du livre, par ex. le chap. 13 et une partie des prophéties contre les nations; mais d'autre part il fractionne les textes jérémiens en fragments beaucoup plus nombreux que ne l'avait fait Duhm. Il en est de même pour la métrique; s'il ne fait pas entrer tous les textes jérémiens dans le moule du vers à cinq pieds avec la rigueur inexorable de Duhm, s'il applique le système plus élastique de Sievers, sa critique textuelle n'en aboutit pas moins, pour des raisons métriques, à des éliminations trop nombreuses et trop violentes pour ne pas être suspectes d'arbitraire. Cette même tendance vers l'atomisme se traduit dans la critique littéraire : on nous signale dans Jérémie des genres de style très variés : le style de la complainte (qîna), de l'exhortation, de la procédure judiciaire, de l'interprétation juridique, de la liturgie, de la menace prophétique, de la description prophétique de la vision, du chant choral, du chant guerrier, du chant des gardiens ou des sentinelles, de la philosophie de l'histoire — et nous en passons! Par contre il y aura beaucoup à prendre dans l'étude pénétrante de la situation historique à laquelle E. attribue les textes si nombreux de date incertaine, ainsi qu'à l'étude, d'une psychologie parfois très fine, de l'état d'âme du prophète au moment où il prononça tel ou tel discours. Ici il a poussé l'analyse plus loin que Duhm lui-même et si ces observations sont quelquefois purement hypothétiques, quelquefois même inexactes (p. ex. quand il attribue à Jér. des désirs de vengeance, formulés en réalité par le rédacteur), elles donnent néanmoins du prophète une image suffisamment fidèle et très sympathique.

II. — Le livre de Douglas contient une bonne introduction en tant qu'elle expose l'histoire contemporaine de Jérémie; la traduction du livre canonique est suffisamment exacte, autant que le contrôle de plusieurs chapitres nous a permis d'en juger; sur ces deux points, Douglas a eu des prédécesseurs qui ont fait aussi bien et mieux que lui. Le commentaire est beaucoup plus court que le texte et sa brièveté n'est pas compensée par sa qualité scientifique. Reste la question si difficile de la composition du livre de Jérémie. Devant cette difficulté on peut prendre deux positions, essayer de la résoudre ou la négliger. D. a pris ce dernier parti, car les quelques pages remarquablement superficielles dans lesquelles il expédie la question de composition (pp. 77-84) énoncent une théorie fantaisiste que l'auteur n'essaie même pas de prouver par des textes. « Le livre tout entier... paraît avoir été complété avant la mort de Jérémie » (p. 84) excepté chap. **52** 28-34. La version des Septante est déclarée ne pas être de grande valeur (p. 88). La bibliographie est absolument nulle.

Toulouse.

L. Hackspill.

Metrische Studien. I. Studien zur hebraeischen Metrik... von E. Sievers. Leipzig, Teubner, 1901 ; 599 pp. grand in-8°.

La métrique biblique est l'un des problèmes les plus actuels de l'exégèse contemporaine. On est d'accord sur un premier point : l'hexamètre et le pentamètre dont parlent Philon et Fl. Josèphe, Origène, saint Jérôme et Eusèbe, n'existent pas dans la Bible et s'il y a des vers dans nos livres hébreux de l'Ancien Testament, ils ne sont pas basés sur le principe de la quantité au sens antique du mot. En dehors de ce résultat négatif et dès qu'il s'agit de solution positive du problème, l'accord cesse. Tantôt on applique encore le principe modifié de quantité, en comptant la durée de temps (mora) de prononciation des syllabes (Grimme) ou en regardant les syllabes comme alternativement courtes et brèves (iambes et trochées ; Bickell) ; tantôt on ne compte que les syllabes accentuées, sans s'inquiéter de la quantité phonétique de la syllabe (Merx, Ley, etc.). C'est à ce dernier groupe de systèmes, aux « systèmes accentuants » que Sievers prédit la victoire ; seulement il leur reproche de ne pas avoir déterminé les règles rythmiques du vers, d'avoir réuni autour d'une syllabe accentuée et dans un pied un groupe de syllabes d'une durée indifférente au point de vue rythmique : le but principal de son travail est donc de remplir cette lacune (pp. 76-86).

Un chapitre d'introduction traite des principes de rythmique générale, valables pour n'importe quelle littérature ; la plus grande partie du livre (pp. 89-378) est constituée par l'application de la théorie générale à la métrique hébraïque ; suivent les textes (pp. 379-567) utilisés par l'auteur et rétablis dans leur forme métrique primitive ; enfin un appendice complémentaire avec des rectifications de détail.

Le caractère rythmique d'un texte et les règles métriques d'après lesquelles il est composé, ne peuvent être découverts que par une *lecture à haute voix*. Si sur une étendue assez longue les cadences du discours satisfont à la fois le sentiment rythmique de l'auditeur et les règles de rythmique générale, on peut être suffisamment certain de s'être rapproché du rythme de l'auteur autant que l'état des choses le permet. Une fois certains modes rythmiques ainsi trouvés, les questions ultérieures se résolvent en grande partie par l'étude comparée et statistique de textes nouveaux ; ici encore on a moins besoin de théorie que d'un sentiment rythmique bien formé (p. 74-75). D'après cette méthode Sievers étudie les divers groupements de pieds, séries de 2, 3, 4, 6 ($= 3 \times 2$) pieds, périodes de 2×3, 2×4, $3 + 2$, $2 + 3$, $4 + 3$, $3 + 4$ pieds, leur emploi isolé, constant ou alternant, et il aboutit au résultat de grande portée que les poèmes hébreux sont tantôt composés en vers de longueur égale, tantôt en vers de longueur inégale (p. 132). Il est amené ainsi à la question des strophes ; très nettement il prend position contre le système de D. H. Müller (strophes alternantes, etc.) et n'admet l'existence des strophes, dans le sens rigoureux du mot, que pour des cas isolés (p. 140). Restait à étudier la structure du pied rythmique ; Sievers le fait dans une enquête minutieuse sur le nombre des syllabes à l'intérieur du pied, sur le rythme ascendant, sur la place de l'accent (ou des accents) dans les polysyllabes, sur le rôle des mots secondaires, sur le déplacement de l'accent, sur la valeur des šᵉwas, sur les modifications des voyelles exigées dans certaines formes du verbe et des suffixes, par la structure du vers (pp. 142-358). Grâce à la variabilité du vers hébreu, la critique textuelle n'aura que des services restreints a attendre de la métrique ; celle-ci pourra demander certaines éliminations d'ajoutages ou de gloses ou établir l'autonomie de groupes de vers de longueur égale enclavés dans un contexte de vers inégaux ; enfin elle servira à reconnaître les textes métriques qui dans les parties même narratives de l'A. T. sont *beaucoup* plus nombreux qu'on ne le croyait jusqu'ici (pp. 359-379).

Au premier abord ce travail produit l'impression d'une grande solidité; les matériaux textuels sont étudiés jusque dans le plus petit détail, la méthode d'observation paraît appliquée exclusivement, l'*a priori* ne joue aucun rôle. Et pourtant, le premier moment de séduction passé, on ne peut s'empêcher de formuler des doutes très graves sur le bien-fondé du système de Sievers. La variabilité de l'accent tonique dans des cas très nombreux, l'accentuation flottante des particules et des états construits, la suppression des šᵉwas et des ḫatefs du texte massorétique, toutes choses admissibles en elles-mêmes, se retrouvent aussi dans d'autres systèmes dont ils rendent la fixité et la probabilité plutôt négative, en proportion directe de leur fréquence.

Les modifications de formes verbales (par exemple qatalt pour qatalta) et de suffixes (par exemple -ak pour-ka, -ah pour eha, -iha; -ūn -ēn pour ūnī, -ēnī, etc.), que l'auteur essaie de justifier par la philologie historique, semblent voulues pour le système.

Ainsi les éléments constitutifs du pied métrique laissent beaucoup de jeu à l'aléa: c'est qu'ici, de l'aveu de Sievers lui-même, le « sentiment » rythmique, donc un principe essentiellement subjectif et variable, décide en première et dernière instance; l'intellect ne peut que contrôler après coup (p. 373). La méthode d'après laquelle sont groupés ces pieds d'une nature si incertaine n'est pas rigoureuse; Sievers distingue des séries et des périodes de pieds, les périodes renferment deux séries (p. 100 sv.) : alors pourquoi, admettant les périodes 2×3 et 2×4, n'admet-il pas une période 2×2? Est-ce pour ne pas aboutir à la période 2×2 qui serait égale à la série de 4 pieds? mais pourtant il admet que la période 2×3 est équivalente à la série de 6 pieds. Il s'ensuit qu'une période (= 2 séries) peut être parallèle à une série et, de fait, les textes de Sievers offrent des passages où des vers de 3 pieds (séries) sont suivis ou précédés de vers de 7 ou de 8 pieds (période $4 + 3$, $4 + 4$). Or qui ne voit que le parallélisme des membres, si certain et si caractéristique dans la poésie hébraïque, est profondément atteint par ces conclusions? Sievers cherche peut-être à échapper à cette objection, en rappelant que la poésie n'est pas la métrique, et que le parallélisme ressort du style et non pas de la métrique. Mais il lui sera difficile de faire admettre que dans les textes poétiques la loi du parallélisme doive céder le pas à celles de la métrique, supposé même que cette dernière fût certaine. L'extrême irrégularité du vers de Sievers a été signalée plus haut; nous voyons défiler les périodes de la forme $2 + 3$, $2 + 2 + 2$, $3 + 2$, $3 + 3$, $3 + 4$, $4 + 3$, $4 + 4$ vers; des groupes de la forme : période || série (neuf variantes), série || période (7 variantes), série || période || série (4 variantes), et d'autres « combinaisons plus libres encore » sont signalées (p. 127). On se demande si dès lors on peut encore parler de métrique hébraïque. Sievers, qui n'est pas sémitisant mais germaniste, cite à chaque instant des analogies existantes dans les anciens textes germaniques, anglo-saxons, vieux-allemands, allemands modernes : Sommes-nous menacés du côté de la métrique d'une invasion de pangermanisme, pendant que nous avons à nous défendre contre celle du panbabylonisme? Cette tendance qui aboutit logiquement à voir dans les récits de Gen. II et Jon. I et même dans la stèle de Mésa des morceaux métriques (on rappelle les chroniques du moyen âge, p. 376) est plutôt paradoxale et ne contribuera pas à relever le prestige de la métrique hébraïque « discréditée » par les faillites des tentatives antérieures. En tout cas la métrique serait moins utile que jamais pour la critique textuelle, quoi qu'en dise Sievers; dans la plupart des cas où l'on voudrait, d'après ses principes métriques, éliminer ne fût-ce qu'un mot, on courra risque de s'entendre dire : Pourquoi réduire ce vers à 6 pieds, puisqu'un vers de sept pieds est tout aussi bien possible? Tout au plus pourra-t-on se servir de

la métrique dans les poèmes composés entièrement en vers d'égale longueur : or ce dernier cas serait le moins fréquent, à en juger d'après les textes versifiés et transcrits par Sievers. A propos de ces derniers, remarquons que plusieurs consonnes sont transcrites en caractères tout à fait inusités parmi les sémitisants, en particulier le ز et le ת; le ח est transcrit par x : pourquoi recourir à l'espagnol, quand la transcription ḫ est introduite depuis longtemps et satisfaisante? Somme toute, ce livre nous a laissé dans le scepticisme métrique et strophique et l'a plutôt augmenté que diminué.

Toulouse.

L. Hackspill.

Histoire de la Théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente, par Joseph Turmel, prêtre du diocèse de Rennes. Paris, Delhomme et Briguet. 8° de XXVIII-511 pp.

Les professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris ont entrepris une œuvre excellente. C'est de promouvoir et de diriger la publication d'une « Bibliothèque de Théologie historique » (lisez : d'histoire de la Théologie) qui comprendra, annoncent-ils dans leur programme, des études de trois sortes : 1° sur la Théologie des maîtres; 2° sur le mouvement théologique; 3° sur « l'histoire des questions ». Nul ne peut manquer de voir de quelle utilité serait la réalisation totale d'un tel plan pour quiconque s'occupe d'études sacrées (y compris les théologiens rationnels), étant donné que les méthodes historiques et comparatives sont quasi nécessaires comme introduction aux spéculations théologiques, et que la vivante pensée des grands maîtres n'est pleinement comprise, selon la loi ordinaire, que si l'on en a suivi avec sollicitude l'évolution, de la vie embryonnaire à l'âge adulte.

Un premier livre de cette « Bibliothèque » vient de paraître. Il a pour titre : *Histoire de la Théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente,* par M. l'abbé J. Turmel, et doit être suivi de l'*Histoire de la Théologie positive du concile de Trente jusqu'à nos jours.* Une telle histoire est, comme s'exprime l'auteur en sa préface, « l'exposé des preuves qui ont servi à appuyer l'enseignement religieux ». L'« exposé », une énumération et une classification bien ordonnée, non d'après leur valeur, ce qui serait du ressort de l'exégète et du théologien, mais d'après leur origine et leur connexité historique. « Des preuves », sous-entendez, cela va de soi, de « certaines » preuves, les plus fondamentales, les preuves de pure autorité; parce que les conclusions théologiques, déduites de quelque principe révélé, par un médium d'observation ou de raison, ont bien eu aussi parfois leur valeur d'appuis, et d'appuis démonstratifs, de l'enseignement religieux, et elles ne rentrent pourtant pas dans ce qu'on appelle Théologie positive. L'auteur est à féliciter d'avoir bien tenu les engagements pris dans sa préface pour éviter de donner à son livre la tournure d'une simple compilation de textes, ou d'une histoire des dogmes, ou d'une œuvre de polémique; c'est-à-dire qu'il a su opérer dans les textes une sélection rigoureuse, n'en admettant que de vraiment caractéristiques; ensuite, qu'il n'a exposé l'état de la doctrine qu'en des esquisses sommaires, strictement nécessaires pour comprendre le sens des témoignages; enfin, qu'il a tenu à l'écart le plus possible les questions controversées. Rendons hommage à l'érudition et à l'impartialité de M. Turmel. L'abondance et le choix judicieux des textes, la clarté dans leur groupement, l'impartialité dans leur confrontation, recommandent réellement son ouvrage.

Nul ne s'attend à ce que nous entrions ici dans la critique de détail de ses as-

sertions historiques. Mieux vaut donner une idée générale du livre. L'Introduction est comme un aperçu à vol d'oiseau du développement de la Théologie positive dans la période indiquée. M. Turmel ne veut pas qu'on croie que la Théologie positive a commencé à Petau ou à Thomassin; quoique ces auteurs en aient fait une science indépendante et lui aient donné son grand essor, il n'en est pas moins vrai qu'elle existait (quoique jamais tout à fait à l'état isolé) dans les écrits des anciens Pères et même des docteurs scolastiques, principalement chez le Maître des Sentences, et, après lui, chez Alexandre de Hales et saint Thomas.

Le corps de l'ouvrage se divise en deux parties, fort légitimement distinguées : Théologie positive jusqu'à Charlemagne, — Théologie positive de Charlemagne au concile de Trente. Dans l'intérieur de chaque période, l'historien distingue encore, en deux séries de chapitres parallèles, le développement de la Théologie scripturaire et celui de la Théologie patristique. Les questions traitées dans chaque série, avec ordre et logique, sont : la mission divine du Christ, la nature de la Divinité, la Trinité, l'Incarnation, la Marialogie, la Création, le Péché originel et la Grâce, l'Angélologie, tous les Sacrements respectivement, l'Église et la règle de foi, le Culte, l'Eschatologie. Beaucoup sont traitées d'une manière ample et intéressante; ainsi celles de la science du Christ, du *Filioque*, du pouvoir des clés, pour n'en citer que deux ou trois échantillons.

Voici pourtant une critique que nous oserons hasarder sur le plan de l'ouvrage. Théologie scripturaire et Théologie patristique ne sont pas des termes synonymes, c'est certain. Mais, dans la pensée réelle et vivante des théologiens, et surtout des théologiens de cette époque, elles se sont si souvent unies et même compénétrées; les arguments tirés du texte de l'Écriture compris suivant les interprétations reçues, et de la tradition des Pères, se sont si souvent étayés et éclairés mutuellement, que, d'apporter entre leurs séries une séparation trop rigoureuse, mettre un hiatus d'une centaine de pages entre deux textes qui peuvent n'être que les deux membres d'une seule et même preuve, c'est là s'exposer à des obscurités et à des redites, c'est plus d'une fois rendre infirmes deux arguments dont l'union faisait la force, c'est dans tous les cas faire subir à l'attention du lecteur une opération dichotomique qui n'est point sans lui causer de la souffrance. Nous eussions donc préféré que M. Turmel, traitant d'un seul et même dogme dans le cours d'une seule et même période, eût rangé les arguments scripturaires et les arguments patristiques tout au plus en deux paragraphes d'un seul et même chapitre. — En outre, nous avons pu relever çà et là quelques inexactitudes de pensée et d'expression. C'est, par exemple, une ellipse trop concise que de dire, comme à la page 415, « la Tradition fut abandonnée », pour signifier que des théologiens substituent des thèses rationnelles au pur recours à l'autorité de la Tradition. Faut-il dire que Gottescalc, qui enseignait la double prédestination au ciel et à l'enfer, « n'enseignait que la prédestination antécédente »? Est-il bien vrai que saint Thomas, le Docteur Angélique (p. 410, note), ait jamais passé, innocemment et indûment, du sens figuré au sens propre d'un texte, ou bien une ressouvenance plus exacte des principes philosophiques de cet impeccable logicien n'eût-elle pas montré à M. Turmel la légitimité dudit passage? Faut-il interpréter en toute rigueur les textes les plus rigides des dernières années de saint Augustin, ou bénignement, comme ses disciples du Moyen Age? Quoi qu'il en soit, ce sont misères de détail que nous critiquons, et, en les additionnant toutes scrupuleusement, elles n'enlèvent pas grand'chose de la valeur du livre.

Cet ouvrage, et ceux qui lui ressemblent, sont donc bien de nature à rendre service aux historiens, et aux théologiens surtout. L'ensemble de cette Bibliothèque, si elle

est telle que la désirent et l'annoncent les professeurs de l'Institut catholique, contribuera fort sans doute au progrès des études sacrées. Nous attendons avec un intérêt particulier la publication des volumes où seront étudiés les mouvements d'ensemble, et la doctrine des grands maîtres. Car la monographie d'un dogme, d'un docteur, c'est-à-dire d'un tout organique, ou d'une synthèse vécue et arrivée à son unité dans l'esprit un d'un vivant, est plus pleinement instructive que l'histoire des pensées théologiques fractionnaires rapprochées en raison seulement des ressemblances des méthodes suivant lesquelles mille esprits divers les ont élaborées. Ainsi, une histoire de la Théologie positive — jusqu'au concile de Trente, par exemple, comme le livre que nous venons d'étudier et de louer, — appelle nécessairement comme complément une « Histoire de la Théologie rationnelle » dans la même période; et il faudrait lire les deux ensemble si l'on voulait se faire une idée exacte du progrès de la doctrine dans l'esprit de ceux qui lui ont donné sa formule. A part, en effet, les spécialistes, qui sont d'apparition assez moderne, bien peu des grands théologiens se sont astreints à n'appuyer leurs thèses que sur des arguments exclusivement scripturaires et patristiques. Les controversistes notamment (et les formules des dogmes principaux ne se sont-elles pas élaborées dans des controverses?) ne se refusaient jamais à user de la spéculation, trop bien inspirés pour ne pas user de tous leurs moyens. Aussi l'histoire des arguments d'autorité, bien que ces arguments soient fondamentaux dans la matière, n'est que l'histoire d'un des ingrédients — l'ingrédient principal — de la pensée théologique. Il faut se le rappeler, quand on lit dans notre Histoire de la Théologie positive certaines séries de textes accommodés et de déductions subtiles, que l'auteur retrace, sans les juger, en des résumés si impartiaux et si graves, qu'il semble parfois au lecteur voir un sourire malicieux se jouer entre les lignes. Il faut se rappeler que les vérités auxquelles concluaient ces arguments n'étaient appuyées sur eux que comme sur des preuves probables ou partielles, — sauf, bien entendu, les cas d'illusion causée par la chaleur communicative des controverses. Les ouvrages de synthèse monographique éviteront ce caractère d'histoire tronquée — inévitable, parce que inhérent au sujet lui-même, — que l'on trouve dans l'histoire des développements de la doctrine, examinés au seul point de vue des méthodes. Mais, à ces œuvres futures, les séries d'analyses consciencieuses comme il en abonde dans le livre de M. Turmel, serviront très utilement d'introduction. Aussi finirons-nous en nous associant avec confiance au souhait qui termine la préface de l'Histoire de la Théologie positive : Puisse cet ouvrage inspirer à beaucoup « de jeunes prêtres studieux le désir de se reporter aux sources de la Révélation » pour ne faire que de la théologie solide !

Jérusalem.

Fr. Bernard Allo.

The Gospel according to St Mark, the greek text, with introduction, notes and indices, by Henry Barclay Swete, CXX-434 pp., second edition, 1902. London, Macmillan.

M. Swete n'a rien négligé pour améliorer son commentaire sur saint Marc. Les derniers travaux parus ont été consultés et mis à profit; çà et là, de nouvelles notes sont venues enrichir le texte et en faciliter l'intelligence. Mais, dans l'ensemble, la deuxième édition ne diffère pas très sensiblement de la première, l'auteur n'ayant que très rarement modifié ses conclusions.

L'introduction s'ouvre par une enquête sur la personne de Marc, que M. Swete reconnaît pour le rédacteur du second évangile. L'opinion, d'après laquelle le jeune

homme mentionné lors de l'arrestation de Jésus à Gethsémani (XIV, 51-52) serait Marc lui-même, est considérée comme très vraisemblable. Quel autre aurait songé à rapporter ce petit trait insignifiant? Nul doute, surtout, qu'il faille identifier le personnage connu dans les Actes sous le nom de Jean Marc, avec Marc, le cousin de Barnabé, dont parle saint Paul dans plusieurs de ses épîtres. La tradition qui lui attribue la fondation de l'Église d'Alexandrie, pour être quelque peu tardive, ne saurait être rejetée. Un renseignement fourni par Eusèbe, qui fixe en l'an 8 de Néron (61-62) la nomination du premier successeur de Marc à Alexandrie, conduit M. Swete à placer le voyage de Marc en Égypte durant l'intervalle qui s'écoula entre sa séparation d'avec Paul et son arrivée à Rome, où il se réconcilia avec l'Apôtre et devint son fidèle collaborateur. La venue de Pierre à Rome est aussi reconnue; mais, contre Harnack, le savant critique estime que les deux apôtres ne furent pas martyrisés en même temps. C'est Paul qui le premier souffrit le martyre, tandis que Pierre vécut encore plusieurs années, durant lesquelles il fut en relations intimes avec Marc, « son interprète ». Ce qualificatif, que Papias attribue à l'auteur du second récit synoptique, prouverait que Pierre ne connaissait pas le grec, ou du moins, ne le savait pas assez pour s'adresser avec succès à des auditeurs romains. Mais n'est-il pas plus vraisemblable de dire avec Weiss et Zahn que ce terme s'explique par le seul fait de la rédaction du second évangile d'après la prédication de Pierre?

On connaît les variations de la tradition primitive touchant la date de la composition de notre évangile. Selon Papias et Irénée, il aurait été rédigé après la mort de Pierre, et, d'après Clément d'Alexandrie, du vivant même de l'apôtre. M. Swete préfère avec raison le premier témoignage. On comprend, dit-il, que peu de temps après la mort Pierre, les fidèles de Rome aient éprouvé le désir de posséder par écrit ses enseignements, et se soient adressés pour cela à Marc, le compagnon des dernières années. D'autre part, la vivacité du récit, la précision des détails, l'absence de toute allusion à la ruine de Jérusalem comme à un fait accompli, sont des indices probables que le second évangile a été rédigé avant l'an 70.

L'opinion, fondée sur la tradition, qui considère la catéchèse de Pierre comme la source du second évangile, est trop bien établie pour qu'on puisse la rejeter. Mais il n'en demeure pas moins vrai que Marc, selon toute probabilité, a eu à sa disposition d'autres documents. On peut se demander en particulier si le long discours, qui remplit le ch. XIII, provient de l'enseignement de l'apôtre. L'avertissement du verset 14 « ... que celui qui lit fasse attention » ne trahit-il pas la dépendance à l'égard d'une source écrite et antérieure à la destruction de Jérusalem? Le début du ch. XIV n'est pas dans le style de Marc, et le petit incident raconté dans les deux premiers versets a tout l'air d'avoir été intercalé entre le discours sur la venue du Fils de l'homme et l'onction de Jésus à Béthanie. L'épisode du martyre de Jean-Baptiste, le trait du jeune homme à Gethsémani et l'interprétation des mots araméens, doivent être attribués à l'évangéliste lui-même. Mais quoi qu'il en soit des diverses sources, orales ou écrites, que Marc a pu utiliser, on doit considérer comme chose acquise l'unité du second évangile. *Requiescat Urmarkus!* Quant à la question de savoir s'il y a lieu d'admettre plusieurs rédactions successives, le professeur de Cambridge se réserve de l'étudier plus tard. Le problème littéraire que soulève l'étude des synoptiques n'est pas discuté *ex professo;* M. Swete se contente de relever brièvement les traits caractéristiques du second évangile, qu'il compare ensuite avec le premier et le troisième, et de conclure par ces paroles : Il y a, entre Marc et les autres synoptiques, la relation qui existe entre un récit primitif mais fragmentaire, et un récit postérieur et de caractère plus composite.

Les lecteurs de la *Revue biblique* connaissent déjà la position prise par M. Swete en matière de critique. Il s'est toujours montré également éloigné d'un conservatisme exagéré et de la hardiesse fantaisiste de l'école radicale. C'est bien là encore l'impression que l'on éprouve à la lecture de son commentaire. Quelques exemples choisis au hasard de la plume suffiront à le montrer.

Les manifestations extraordinaires qui accompagnent le baptême de Jésus : la descente du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe et la voix du Père céleste qui se fait entendre, ne sont pas considérées comme des détails légendaires ajoutés plus tard au récit du baptême, mais bien comme des phénomènes objectifs et surnaturels. L'historicité du récit de la tentation est reconnue, et nul doute n'est émis touchant l'existence de Satan et la réalité du ministère angélique. Ces paroles du ch. II, 26 : « au temps du grand prêtre Abiathar », qui contredisent si formellement les données fournies par le premier livre de Samuel (XXI, 1-6), sont une glose marginale, insérée dans le texte par un copiste maladroit. La mention d'un seul démoniaque à Gérasa (V, 2) n'exclut pas la présence d'un second ; mais le récit de Marc est trop vivant, trop précis dans les détails, pour le supposer défectif et ne pas le préférer à celui de Matthieu (VIII, 28 ss.). Jésus a réellement ressuscité la fille de Jaïrus. En disant : « elle n'est pas morte, mais elle dort », il voulait indiquer qu'il lui rendrait la vie aussi vite qu'on éveille une personne endormie, et qu'une telle mort doit plutôt être considérée comme un simple sommeil. L'interprétation qui voit les vrais fils de Marie et de Joseph dans ceux que l'évangile appelle les frères de Jésus, serait aux yeux de M. Swete la plus obvie et la plus naturelle ; mais le respect de la tradition l'empêche de se prononcer d'une manière plus catégorique. Jésus a-t-il multiplié deux fois les pains, comme le rapportent Marc et Matthieu? La plupart des critiques le nient, alléguant la similitude des récits. M. Swete n'est pas de cet avis ; la comparaison des détails, dit-il, montre qu'aux deux versions correspondent deux miracles. Le fait de la transfiguration est interprété dans le sens de l'évangéliste ; il ne s'agit pas d'une illusion ou d'un rêve, mais d'un événement réel que l'auteur, avec la plupart des exégètes, localise sur l'Hermon.

Le discours sur la ruine de Jérusalem a été prononcé dans les circonstances que Marc mentionne avec tant de précision. Aucune raison décisive ne nous autorise à admettre que les versets 7-8, 14-20, 24-27 (ch. XIII), ont été empruntés à une apocalypse juive, comme le veulent d'éminents critiques. Du verset 24, il résulte seulement que la venue du Fils de l'homme suivra la destruction de Jérusalem. L'expression un peu vague : « en ces jours-là, après cette tribulation... », indique plutôt que le rédacteur n'a pas voulu établir une connexion trop étroite entre ces deux événements. Matthieu, au contraire, influencé par la croyance de la première génération, a placé sur le même plan la ruine de Jérusalem et l'avènement glorieux du Messie. Ces paroles si connues : « La génération présente ne passera que tout cela ne soit arrivé », ne se rapportent qu'à la destruction de la ville sainte. Mais alors, pourquoi sont-elles placées à la suite d'un passage relatif à la *parousie?* M. Swete aurait dû nous le dire. La célèbre déclaration de Jésus : « Quant au jour et à l'heure, personne ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul », est prise à la lettre. Jésus, comme homme, n'avait pas connaissance du jour où aurait lieu le dernier avènement. La théorie paulinienne de l'institution de l'eucharistie est rejetée : toutefois, M. Swete pense que le précepte de renouveler la cène pascale pourrait bien ne pas appartenir à l'enseignement personnel de Jésus, mais avoir été révélé à saint Paul. Mais parce que Marc et Matthieu ne mentionnent pas l'ordre de répéter

le repas pascal, est-on autorisé à conclure qu'il n'a pas été donné par Jésus lui-même, la veille de sa mort? Nous ne le pensons pas.

On sait le difficile problème de critique que soulèvent les douze derniers versets du second évangile, qui manquent dans les deux plus anciens manuscrits, le Vaticanus et le Sinaïticus. Avec la grande majorité des critiques, M. Swete est d'avis que ce fragment ne peut avoir été la conclusion finale, dans la pensée de l'auteur. Il ne fait pas suite à ce qui précède; on dirait un autre récit qui commence. Marie Madeleine est présentée comme une personne inconnue, et cependant, elle vient d'être mentionnée trois fois dans le récit de la mort et de la résurrection de Jésus. Ajoutez à cela des particularités de style, que nous ne retrouvons pas ailleurs, une manière de raconter qui n'est pas celle de saint Marc. Quel serait donc l'auteur de cette péricope? M. Swete ne se prononce pas d'une manière absolue; mais il paraît assez disposé à l'attribuer au presbytre Ariston, comme l'indique une note d'une version arménienne des évangiles, découverte en 1891 par M. Conybeare, ou bien à quelque écrivain inconnu de la fin du premier siècle. Cette opinion n'a rien qui répugne à la doctrine catholique, pourvu que le caractère inspiré de la péricope soit reconnu.

Ce nouveau commentaire de saint Marc, d'une érudition abondante et où rien n'a été sacrifié aux caprices d'une critique spéculative, est digne de la réputation que s'est acquise son auteur par ses précédents travaux. D'aucuns le trouveront peut-être sec et aride, lui reprocheront de paraître parfois ignorer les opinions exégétiques de l'école avancée; mais il sera particulièrement apprécié de tous ceux que ne rebute pas une étude objective et minutieuse du texte. Mais ces derniers regretteront avec nous que M. Swete n'ait pas encore eu le loisir de discuter *ex professo* quelques-uns des graves problèmes que soulève l'évangile de saint Marc, comme il en manifestait lui-même le désir dans la préface de la première édition (1).

Jérusalem.

Fr. S. Perret.

(1) Qu'il nous soit permis de poser cette simple question : pourquoi donc les livres anglais de critique ou d'exégèse sont-ils si chers? Le commentaire de M. Swete sur saint Marc coûte 15 sh. net.

BULLETIN

Questions d'introduction. — Le R. P. Christian Pesch passe en revue les opinions des auteurs catholiques sur quelques *questions bibliques controversées* (1) pendant les dix dernières années : inerrance, autorité des Pères, inspiration, critique, inspiration verbale, la qualité d'Apôtre est-elle un critérium d'inspiration?

Le ton est conciliant. Chose étrange, l'auteur ne perd un peu le sang-froid du rapporteur qu'à propos de la question, qu'il déclare peu importante, de l'inspiration verbale! C'est qu'il paraît tenir beaucoup au Card. Franzelin et qu'il a vu poindre à l'horizon le spectre de la prémotion physique. Il s'étonne aussi que certains défenseurs de l'inspiration verbale se trouvent parmi les critiques les plus libéraux. — Précisément, et c'est pour obtenir des mouvements plus libres, en montrant qu'on a exagéré le poids que l'inspiration donne aux pensées à la différence des mots, comme si les pensées étaient purement et simplement des concepts divins, *sensa Dei*, et les mots seuls le résultat de l'activité libre de l'auteur. Si nous avons tenu à maintenir avec les Pères que l'inspiration s'étendait à tout, même aux mots, c'était précisément pour établir que le terme d'inspiration n'est pas synonyme de « dictée ». On a vu au temps de Franzelin qu'il fallait le concéder des mots; il n'a pas dit trop ouvertement qu'il fallait le concéder des pensées. La distinction si ferme entre les pensées et les mots y était un obstacle, qu'il convient de renverser, parce que, le plus souvent, les mêmes raisons s'appliquent aux deux de ne pas serrer de trop près l'origine et l'autorité divine, dans le sens d'affirmation divine. M. Vigouroux nous donne comme une « conséquence de la doctrine de l'inspiration non verbale » (2) : « On ne doit pas regarder, par exemple, comme une vérité révélée, que la cigogne est *tendre* ou *pieuse* pour ses petits, parce que l'Écriture la nomme *hasidah*, *aimant* (*ses petits*) ». — A la bonne heure! mais alors si l'Écriture disait expressément que la cigogne est tendre pour ses petits, ce serait une vérité révélée? Et cependant nous lisons quelques pages plus loin (p. 67) : « En plusieurs circonstances, les écrivains bibliques ont parlé suivant la croyance de leur temps, d'une manière populaire, parce que Dieu, pour atteindre le but qu'il se proposait, n'avait aucune raison de rectifier les idées courantes du pays et de l'époque ». Il ne s'agit plus ici de mots, mais d'idées; et ce qui est parfois obscur, dans l'Écriture, ce n'est pas seulement les mots, ce qu'on nomme le style, comme si le style se restreignait aux mots, c'est la pensée! Voilà ce qu'il fallait dire au lieu de creuser un fossé entre les pensées et les mots, comme dans l'expression d'Ubaldi : « *ita tamen ut solae res, sententiae et conceptus a Spiritu sancto repetendi sint, verba autem ac forma sermonis, quo haec expressa sunt, ingenio scriptoris fuerint relicta* ». C'est cette collaboration anti-psychologique que nous avons voulu rejeter. La collaboration est totale; et, en faisant à Dieu sa part dans les mots, nous voulions réserver celle de l'homme dans les idées. Dire avec le P. Pesch que l'auteur est libre dans le choix des mots, n'est-ce pas insinuer qu'il ne l'est pas dans celui des pensées?

C'est d'ailleurs ce qu'il se garde bien de dire! On ne voit même plus chez lui cette opposition heurtée et si peu rationnelle entre les pensées et leur expression. On ne

(1) *Theologische Zeitfragen* von Christian Pesch S. J. Dritte Folge, 8° de 122 pp. Herder, Freiburg (Baden). 1902.

(2) *Manuel Biblique*, 9e éd., I, p. 52.

voit point figurer Dieu comme un auteur qui communique ses idées au secrétaire chargé de les mettre par écrit. Il se sert du mot *Sachinspiration :* Dieu inspire les choses, le contenu (*Inhalt*), les enseignements. Si nous ne sommes séparés que par des mots, essayons de nous entendre. Pour nous, Dieu veut le livre, avec ses pensées et leur expression, et sa volonté, ni son action, ne peut être caractérisée tout à fait de la même manière lorsqu'il s'agit d'objets dont l'importance diffère. Il serait en effet peu raisonnable de dire que Dieu veut de la même manière les mots et les pensées, qu'il attache la même importance aux uns et aux autres, qu'il les inspire au même titre. Nous ne voulons pas nous montrer plus étroits que Franzelin, mais plus larges. Il a renoncé à soutenir que les mots étaient des *verba Dei*, parce qu'il lui a paru difficile de leur reconnaître cette perfection des choses immédiatement divines. Nous avons demandé la même liberté pour les pensées, et ce n'est pas dès lors sans inconvénient qu'on les nommerait des *sensa Dei*, expression qui deviendrait facilement exclusive. Le P. Pesch veut prouver par un passage de Franzelin que cet auteur n'entendait pas l'inspiration comme une révélation proprement dite. C'est exact; mais ce passage lui-même ne marque-t-il pas que le célèbre théologien avait plutôt en vue l'enseignement dogmatique de la Bible que son contenu normal et ordinaire? « *Non requiritur, ut veritates ipsæ, quas Deus Scripturis consignari vult, homini inspirato aliunde iam cognitæ non fuerint vel esse potuerint. Præcedens enim cognitio hominis non potest esse ratio, cur Deus illas veritates suo consilio comprehendere nequeat per Scripturam tradendas Ecclesiæ...* » Ainsi il faudra savoir gré à Franzelin de concéder que l'auteur sacré a pu connaître en dehors de l'inspiration ce qu'il raconte! Et ces vérités que Dieu veut communiquer à l'Église, est-ce bien le terme qui convient le mieux à tant de versets bibliques? Il était d'ailleurs facile de trouver dans Franzelin un texte qui exprimât correctement la nature de l'inspiration, car il y a un peu de tout dans son traité. Quand les Pères excluent l'art humain, cela prouve que les idées et les pensées ont été inspirées par Dieu (p. 361); il semble donc que les écrivains sacrés étaient assez passifs quant au fond des choses. Quand les écrivains sacrés eux-mêmes nous disent qu'ils ont dû travailler, cela prouve bien qu'ils ont fait quelque chose, mais quoi? — Franzelin ne le dit pas pour ne pas contredire si tôt ce qu'il vient d'avancer. Sa conclusion définitive peut être irréprochable au point de vue théologique : « *Sic igitur intelligi potest, quod Deus ad inspirationem idearum et sententiarum, quas Scriptura consignari et ita tanquam verbum suum Ecclesiæ proponi voluit, quandoque uteretur etiam instrumentis externis, suppeditando hominibus inspirandis documenta, testes, propriam rerum scribendarum inspectionem et naturalem cognitionem* etc. » Ce *quandoque* fera rêver quiconque a lu la Bible. Franzelin rejette l'inspiration verbale parce qu'il n'est pas nécessaire de supposer « *divinam suggestionem et velut dictationem verborum in individuo* », mais il n'a pas dit non plus que cette *suggestio* et cette *dictatio in individuo* était nécessaire pour les pensées. On pourrait le croire par l'argument négatif. Le P. Pesch en est-il convaincu? Considère-t-il l'écrivain sacré comme un secrétaire auquel on donne des idées, le laissant libre d'en trouver la formule? Si oui, c'est réduire l'écrivain sacré à n'être qu'un instrument plus ou moins passif; si non, nous sommes près de nous entendre sur le terrain biblique, quoi qu'il en soit de la prémotion physique, qui n'est que l'explication la plus philosophique de l'action de Dieu dans l'action de l'homme. Il nous semble d'ailleurs que le P. Pesch est notablement en progrès sur celui qu'il lui plaît de défendre avec un attachement filial, et c'est pourquoi nous maintenons que la théorie de Franzelin, qui a eu son heure d'utilité, est trop peu inspirée par le contact de la Bible pour avoir chance d'être définitive.

Le R. P. Vincent J. Mc Nabb, O. P., a réuni dans un agréable petit volume (1) divers articles de Revues sur *S. Thomas et l'inspiration, le cardinal Newman et l'inspiration de l'Écriture, S. Thomas d'Aquin et l'Hexaméron, la Scolastique et la méthode moderne, le Mysticisme, l'Imagination et la Foi.* L'auteur est un disciple de ce grand Newman dont il nous dit : « qu'il était si loyal envers la Vérité qu'il voyait dans son ensemble, mais qu'il ne voyait pas complètement, que ses efforts pour la fixer comme elle est, peuvent faire croire qu'il la fixait comme elle n'était pas ». Cette exquise délicatesse scientifique et cette sympathie pour ceux qui voudraient croire sans être obligés de croire à tout, se retrouve dans les essais du P. Mc Nabb. Son principal thème est d'unir les deux concepts de révélation et d'inspiration, l'inspiration étant « une motion qui met à même l'auteur inspiré de juger de la révélation et le mouvant librement à avoir l'intention de la transmettre ». Il en résulte que quand bien même celui qui a écrit un morceau n'était pas inspiré, celui qui a jugé qu'il appartenait à la révélation et qui l'a transmis dans ce but à la postérité a pu être inspiré, et que cela suffit. Cela est appliqué même aux Psaumes, mais comme une simple possibilité, et l'auteur est bien éloigné de confondre l'inspiration avec une approbation subséquente.

M. Morris Jastrow Jun., qui a entrepris d'éditer une série de manuels sur l'histoire des religions, y joint une synthèse sur l'*étude de la religion* (2). L'esprit général est celui de Tiele. C'est une revue des aspects généraux, spéciaux et pratiques du sujet. A propos de l'origine de la religion, l'auteur, après avoir reconnu que l'histoire n'offre pas des données suffisantes, examine et réfute successivement le rationalisme des déistes anglais qui faisaient de la religion l'œuvre des prêtres, l'animisme de Tylor, le spiritisme d'Herbert Spencer, etc., pour s'arrêter à l'idée de l'infini : L'homme désire le bonheur et se sent naturellement porté à chercher du secours au dehors pour triompher des obstacles; cette impulsion naturelle devient la religion lorsqu'elle s'est combinée avec le sens de l'infini. Ce sens sera aussi vague que possible; on évite de le nommer inconscient et inné, mais il est à la racine de toute la vie spirituelle de l'homme, il est révélé dans sa vie morale, intellectuelle, esthétique. On ne peut expliquer comment l'homme l'acquiert, on ne peut que le constater et étudier historiquement comment il s'est mélangé aux impressions que l'homme recevait de la nature. — Ce petit ouvrage contient d'utiles renseignements sur les différentes classifications des religions et sur la bibliographie.

M. Albert Dufourcq a conçu le plan d'un grand ouvrage sur *L'avenir du Christianisme.* Un premier volume n'en est que l'introduction : *la vie et la pensée chrétienne dans le passé* (3). Les premiers chapitres s'occupent de l'histoire biblique et de l'histoire évangélique. Un cadre aussi étendu ne comporte qu'une synthèse, et il n'y a pas lieu de critiquer les opinions de l'auteur comme représentant des conclusions très arrêtées. Cependant on ne l'accusera pas non plus d'avoir pris ailleurs des idées toutes faites. Il a lu les sources, avec de bonnes méthodes et un esprit très averti. Le sens critique s'allie ici à un sens très juste de la doctrine catholique. Voici par exemple ce qui est dit de saint Jean : « La spéculation judéo-païenne a fourni à saint Jean le terme de *Logos* et lui a en quelque sorte préparé des lecteurs pour l'entendre; mais l'idée que

(1) *Where believers may doubt*, or Studies in biblical inspiration and other problems of faith, in-16 de IX-104 pp. London, Burns and Oates, 1903.

(2) *The study of Religion*, in-16 de XIV-451 pp. Londres, Walter Scott, 1901. Le compte rendu est un peu tardif, l'ouvrage ne nous ayant été envoyé que récemment.

(3) 8° de IX-779 pp. Paris, Blond, 1904.

représente ce terme est *juive* par son origine et la forme qu'elle prend dans l'Évangile est spécifiquement *chrétienne*. L'idée du Verbe (Logos) est le point où l'enseignement apostolique rejoint la philosophie du temps; mais c'est pour substituer à une notion indécise dans ses contours une notion très nette qui introduit dans la donnée philosophique la consistance qui lui manquait. L'application de cette idée à l'histoire évangélique devient comme la définition scientifique du Christ Sauveur. Elle offre à l'esprit grec un moyen de recevoir la bonne nouvelle; mais elle ne substitue pas l'esprit grec à la foi apostolique dans le développement de l'Évangile » (p. 197). Il faut féliciter le jeune et savant professeur de Bordeaux de joindre à tant d'érudition une théologie si précise. Nous avons entendu récemment quelque chose de semblable en apparence, mais il y manquait cette affirmation que Jésus, qui s'est révélé aux foules comme le Messie, s'est révélé à ses apôtres, et spécialement à Pierre, comme le Fils de Dieu : « Pierre a compris et proclame que le Messie est Dieu » (p. 108) (1).

Le Rev. Arthur C. Headlam a traité dans un discours d'ouverture *des sources et de l'autorité de la théologie dogmatique* (2). Il aborde successivement la théologie naturelle dans ses rapports avec la philosophie et la théologie chrétienne dans ses rapports avec la révélation. Beaucoup de protestants sont disposés à abandonner l'A. T. comme trop menacé par la critique. L'auteur remarque que, malgré tout, l'A. T. existait comme livre canonique avant le temps de J.-C., contenant une doctrine supérieure à toutes les autres et qui mérite vraiment le nom de révélée. En passant au N. T., il caractérise la méthode de Ritschl, qui sans se prononcer sur la valeur historique des faits, admet les conclusions religieuses du Christianisme comme bienfaisantes. Pour le Rev. Headlam les grands faits du Christianisme ne sont pas douteux. D'ailleurs il ne voudrait pas s'appuyer uniquement sur la Bible. Cette prétention des premiers protestants n'a abouti qu'à la création de systèmes incohérents, issus plus ou moins de la théologie du moyen âge, et la théologie protestante allemande souffre encore d'avoir pris pour point de départ l'enseignement de Luther plutôt que celui du Christ et des Apôtres. Or la tradition de l'Église est un témoignage de l'enseignement apostolique, indépendant de l'Écriture; l'Église a vécu trente ans avant qu'aucun livre du N. T. ne fût écrit, et cent ans au moins avant qu'un canon définitif ne fût arrêté, et c'est la tradition qui nous donne la vraie proportion de l'enseignement apostolique et de la pratique. Une note assez originale est donnée au professeur Harnack : « Ses appréciations critiques sont souvent injustes et étroites, et c'est un étrange emploi de toute l'intelligence et des connaissances du dix-neuvième siècle que d'éliminer du Christianisme les éléments intellectuels » (p. 40). On voit que l'auteur reconnaît la valeur de la tradition à peu près dans les termes de la controverse catholique contre les protestants; on regrette qu'il n'ait pas fait connaître ses difficultés contre le pouvoir doctrinal et de juridiction du Pontife romain.

M. R. Saleilles, professeur de droit à l'Université de Paris, a fait imprimer et a distribué à ses amis quelques pages sur *La méthode historique et la Bible — étude à propos d'un livre récent* (3). Ce livre récent est le petit volume du P. Lagrange qui porte à peu près le même titre et l'auteur le traite avec trop d'indulgence pour qu'il nous soit loisible d'insister. Il est cependant consolant d'être si bien compris, même et

(1) Sans doute la genèse des idées de saint Paul d'après l'auteur ne doit pas être entendue autrement que lorsqu'il s'agit de saint Jean. Paul applique le concept de la Sagesse à celui qu'il tient de l'Église et de Lui-même être vraiment Fils de Dieu.

(2) *The sources and authority of dogmatic theology*, 8° de 49 pp. Londres, Macmillan, 1903.

(3) In-8° de 60 pp. Genève, 1903.

surtout si la sympathie y est pour quelque chose. Il est d'ailleurs important de connaître l'impression produite par les controverses récentes sur un esprit très cultivé, rompu à l'exégèse des textes législatifs, et, ce qui est plus rare, familier avec leur développement historique et leur énergie vitale. M. Saleilles n'est pas de ceux qui rêvent d'une évolution sans point de départ assuré. « Ce qui est certain, c'est que le jour où il (le catholicisme) aurait cessé d'être une orthodoxie religieuse, il aurait cessé d'être, au vrai sens du mot : il aurait vécu. Tant que subsistera le catholicisme romain, il y aura une théologie, une métaphysique et une dogmatique religieuse » (p. 12). « Logiquement, cette immutabilité s'impose, au moins à un certain point de vue, qu'il s'agit de bien dégager, si l'on veut savoir à quoi engage exactement cette thèse un peu rigide. Ce que l'Église prétend définir, lorsqu'elle proclame un dogme, c'est la réalité objective d'un fait de l'ordre surnaturel. Or, si partisan que l'on soit de la théorie évolutionniste, tout le monde admettra sans hésitation qu'un fait ne peut pas à la fois être et ne pas être, pas plus qu'une vérité de l'ordre mathématique, une fois définitivement démontrée, ne saurait comporter d'évolution, au point de vue de sa réalité objective » (p. 32 s.). « La critique historique aura beau émietter, fractionner, mutiler la Bible dans son authenticité et sa composition, il n'en restera pas moins qu'à un moment donné de l'histoire du genre humain un recueil scripturaire s'est trouvé réuni, homogène dans sa diversité, progressif dans son unité, qui contenait sur Dieu, sa providence et son action ultérieure dans le monde, tout un système si haut, et toute une doctrine si profonde, que la philosophie, comme la foi des peuples modernes, n'ont pu mieux faire que de l'adopter comme base de leurs propres concepts » (p. 45).

La collection éditée par M. Bloud, *Science et religion*, tend de plus en plus à faire une place aux études bibliques. On comprend que l'éditeur ne cherche pas à faire prévaloir une méthode, mais notre devoir est de constater qu'à côté de petites plaquettes intéressantes comme celle du R. P. Prat, *La Bible et l'Histoire*, d'autres moins réussies de M. Ermoni, sur *La Bible et l'Archéologie*, sur *L'Eucharistie dans l'Église primitive*, sur *l'Agape* — cette dernière surtout moins bien inspirée, — il en est qui sont malheureusement dépourvues de sens historique, comme celles de M. Paulus sur *les Juifs et le Messie* : le rôle d'Esdras est décrit d'après les sources rabbiniques, le Sanhédrin est présidé par un *nassi*, les Sadducéens se nommaient *tsedékim*, les Justes, de là leur nom, etc.; il faudrait renvoyer l'auteur à Basnage ou à Ellies Dupin; et nous ne parlons pas de la critique moderne.

Dans le *Jahresbericht* (1) de 1903 pour l'A. T., on a eu l'heureuse idée de faire le relevé des corrections textuelles proposées. Quoique bien peu de ces corrections soient destinées à survivre, c'est un grand avantage que d'en posséder le tableau. L'étude sur la Massore que la *RB.* doit à M. Hyvernat a été fort appréciée; on fait le vœu d'avoir quelque chose de semblable en allemand. Tout ce qui regarde l'A. T. est résumé par M. Baentsch; le N. T. est partagé entre MM. Knopf, Arnold Meyer, Johs. Weiss.

L'édition des écrivains grecs chrétiens de Berlin se poursuit dans les mêmes excellentes conditions.

M. Preuschen a été chargé du commentaire d'*Origène sur S. Jean* (2).

Parmi les bonnes choses de l'Introduction, l'on notera ce que M. P. dit du mérite

(1) Berlin, Schwetschke und Sohn, 1903.

(2) *Die griech. christl. Schrifst. der ersten drei Jahrh. : Origenes. IV Band. Origenes' Johannes-Kommentar herausgegeben von* Erw. Preuschen, 8° CVIII-668 pp. Leipzig, Hinrichs, 1903.

et de la méthode de ce Père, et du texte biblique qu'il a mis en œuvre. Si l'on était tenté de reprocher au commentaire des longueurs, qu'on veuille bien remarquer qu'Origène avait dans ce genre de travail à se tracer lui-même sa voie. Créateur de l'exégèse scientifique, il l'est à juste titre. Il n'y avait eu, avant lui, que des expositions fragmentaires telles que les Hypotyposes de Clém. d'A. et les essais d'Héracléon. Pour la méthode, Origène se rattache au genre exégétique des Alexandrins; il emprunte à Philon la manière de tirer de l'étymologie des noms des clartés pour l'interprétation du texte. Les difficultés qu'avait éprouvées le goût raffiné des Alexandrins devant les rudes et pour eux déconcertantes histoires de l'A. T. et qui les avaient conduits à n'y voir que des symboles renfermant l'idée à contempler, n'étaient pas seules à se dresser devant Origène. Il voyait s'ajouter à celles-ci les divergences entre l'A. T. et le N. T. que les gnostiques avaient poussées jusqu'à l'antithèse, et le contraste offert par les écrits mêmes du N. T. qui avait mené Marcion à un canon si réduit. Ainsi tiraillé en sens divers, Origène a eu le mérite énorme de trouver le joint de toutes ces difficultés. Sans rejeter, comme les platoniciens purs, la valeur historique des faits, il déclare que l'interprétation doit pénétrer jusqu'au sens profond des auteurs sacrés, au μυστικὸς σκοπός. La diversité de l'écorce historique vient de la diversité de ce but; mais au besoin, il y aura entre eux accord pour l'intérieur, l'extérieur, l'historique et le philosophique. Ainsi, il n'y a plus à voiler les divergences qui avaient effrayé les gnostiques et Marcion. Si la lettre en est, par le fait même, un peu négligée, l'esprit en est fortifié. Que, d'ailleurs, il ne fasse pas fi de l'historicité des récits de la Bible, ses remarques philologiques, historiques et topographiques en font foi.

M. P. dit qu'il faut renoncer à fixer d'une manière certaine le texte biblique employé par Origène, car il paraît bien qu'il laissait aux secrétaires le soin de relever en entier les citations qu'il indiquait sommairement. Ceux-ci ont parfois, par mégarde ou par négligence, laissé tout bonnement l'indication du maître dans leur rédaction définitive : tantôt les premiers mots d'un passage, tantôt un petit résumé fait de mémoire avec des annonces comme celles-ci : — « rassembler à propos du festin toutes les paraboles de l'évangile qui ont trait aux repas » ; — « la parole de l'Écriture qui nous suggère cette pensée est à chercher ». L'on a des preuves que le texte où les copistes puisaient les citations n'est pas celui dont Origène faisait le commentaire. Tandis que son texte répond à celui qui est représenté par B, ℵ, A, le leur vient en partie de témoins occidentaux ou de versions isolées. L'on est à une époque où le chaos des textes particuliers commence à disparaître devant les grandes recensions. Si la topographie le demande, il adopte alors une leçon particulière, mais il ne la crée pas. Il prend Bethabara à un texte représenté par les anciennes versions syr. et syr. sinaïtique; Gergesa, adopté par lui, se trouve syr. sinaït. Sur tous les points de l'exégèse et de la critique, Origène nous apparaît opérer avec science et discernement. M. Preuschen, en le lavant du reproche d'abstraction outrée et de caprice, et surtout en publiant ses œuvres dans un si beau texte, aura ajouté encore à sa gloire.

Le R. P. Denifle, O. P. — ne mentionnons pas ses autres titres, puisqu'il s'en tient à celui-là — a commencé un ouvrage considérable sur *Luther et le luthéranisme* (1). Le premier volume seul a paru, comprenant le premier livre. Il traite des fondements, c'est-à-dire, après quelques remarques sur la manière dont les œuvres de Luther sont éditées, de la doctrine de Luther sur les vœux de religion et de l'évolution de sa propre théorie. Cette entrée en matière est conforme au plan général des études

(1) *Luther und Lutherthum in der ersten Entwickelung, quellenmässig dargestellt*, erster Band. 8° de XXIX-860 pp. Mayence, Kirchheim, 1904.

de l'auteur. Il ne s'est jamais préoccupé de céler la vérité, et, autant et plus que personne, il a étalé, en publiant nombre de pièces inédites, l'état fâcheux de la vie religieuse et ecclésiastique au XIVe et au XVe siècle. Le luthéranisme est surtout pour lui à ses débuts l'explosion d'un mal longtemps entretenu, devenu irrémédiable parce qu'on lui a cherché un fondement doctrinal en rompant avec l'Église et avec la tradition catholique. Luther est un moine concubinaire qui, loin de rougir de son état comme ses prédécesseurs, s'en glorifie impudemment et entraîne les autres à une rupture ouverte. On pouvait être sûr d'avance que le P. Denifle ne s'appuierait que sur les sources et qu'il en exploiterait de nouvelles. C'est à ne pas croire qu'un document aussi important qu'un commentaire de Luther sur l'épître aux Romains n'ait pas été publié! Le P. Denifle en use largement d'après le Cod. Palat. lat. 1826 de la Vaticane. Cette pièce, commencée en avril 1515 et terminée en septembre ou octobre 1516, marque précisément l'éclosion de la doctrine de la justification, à un moment où le moine augustin ne songeait pas à rompre avec Rome. Sa pensée, hésitante d'abord, se fixe vers la fin du troisième chapitre. Le P. Denifle montre que Luther, qu'il croit déjà moralement déchu, convaincu que la résistance à la concupiscence est impossible, en arrive à la confondre avec le péché originel, et à admettre que ce péché n'est pas réellement remis par le baptême. L'homme, incapable de lutter, succombe, mais il suffit qu'il s'appuie sur le Christ pour qu'il soit en même temps juste et pécheur, juste quoique pécheur, par cela seul qu'il reconnaît son péché et a confiance d'être déclaré juste. Toute cette étude exégétique est du plus haut intérêt pour l'évolution intime d'une pensée théologique toujours très confuse. Le P. Denifle, aussi bon théologien qu'érudit, prouve que Luther connaissait mal la grande scolastique et se voit obligé de faire la même constatation chez quelques-uns des plus illustres savants protestants. Mieux vaudrait dire qu'il fait ces découvertes avec une vive satisfaction, car il fait profession, dans sa préface, d'appeler un chat un chat et Rollet un fripon. La politique de ménagements n'est pas son fait. Ceux qui seraient tentés de trouver sa polémique trop expressive voudront bien se souvenir qu'il n'a pas tiré le premier. Il suffit de connaître dans les grandes lignes la campagne du *Los von Rom* entreprise en Autriche pour comprendre son indignation. Et on ne peut s'empêcher de lui donner raison lorsqu'il s'étonne de ce mystère : la critique des professeurs de théologie s'acharnant à tout ébranler de l'ancienne foi chrétienne, ne respectant ni le dogme de la Trinité, ni la divinité de Jésus, mais hypnotisée devant la personne de Luther qui seul échappe à l'investigation destructrice. Il s'est trouvé d'ailleurs quelqu'un pour montrer encore moins de modération dans la polémique, et c'est M. le professeur Harnack (1) qui va jusqu'au gros mot d'infamie, quoiqu'il proteste ne pas vouloir s'échauffer (*sich echauffiren!*) sur telle question spéciale de la doctrine de Luther. Il y a peut-être là une indication, et sans doute le P. Denifle nous dira dans la suite à quel point sa théologie est indifférente à ces messieurs. Un autre reproche de M. Harnack serait fondé, si l'ouvrage du P. Denifle était achevé : si Luther n'était rien de plus, on ne comprendrait pas le mouvement historique dont il a certainement été l'agent principal. Il faut bien qu'il y ait eu dans le génie de cet homme des affinités profondes avec certains défauts ou même certaines qualités du tempérament allemand, pour qu'il ait exercé une si grande influence dans l'Allemagne du Nord et presque seulement là. Mais il y a du temps pour tout. Le P. Denifle ne prétend avoir jeté que les fondements. Après avoir donné libre cours à une irritation bien légitime, l'auteur se souviendra sans doute aussi qu'il y a dans le Protestantisme beaucoup d'âmes qui ont besoin d'être attirées par la douceur.

1 *Theol. Lit.-Zeitung.*, 1903, col. 689 ss.

M. l'abbé Féret, curé de Saint-Maurice de Paris, continue ses études sur *la Faculté de théologie de Paris* (1) à l'époque moderne. Le tome XII touche au XVIIe siècle. Il ressort de ce tableau avec évidence qu'on s'occupait alors fort peu d'Écriture sainte en Sorbonne. Les grandes questions, ce sont le jansénisme et le gallicanisme, les luttes des réguliers et des séculiers, quelque peu la morale. On ne relève qu'un ouvrage biblique : « Marin Humbelot, docteur en 1665, s'était distingué parmi les opposants à la Déclaration de 1682. Avec plusieurs d'entre eux, il paya de l'exil sa fermeté. Il profita de ses loisirs pour écrire, en faveur des étudiants, une sorte de manuel biblique : Sacrorum Bibliorum notio generalis seu compendium biblicum ad usum theologiæ candidatorum... *Le compendium biblicum* fut aussitôt supprimé par arrêt du conseil privé... Quelles étaient donc les choses mauvaises qui avaient motivé la suppression du livre par ordre royal ? Ce n'était certainement pas l'improbation des versions de l'Écriture en langue vulgaire. Mais l'auteur prétendait que nos saints livres ne parlent pas assez clairement de la Trinité et de l'Incarnation, pour fournir une véritable preuve de ces mystères, que les Apôtres n'avaient pas reçu de Dieu l'ordre d'écrire ce qu'ils ont écrit, autant d'assertions qui manquaient d'exactitude » (p. 444 ss.). Ce mélange d'ultramontanisme (style du temps) et de laxisme doctrinal n'en est pas moins assez étrange. On aimerait à en savoir davantage. Mais on ne s'étonnera pas du moins qu'un certain désarroi dans les études bibliques ait été la conséquence nécessaire de cette stagnation.

Nouveau Testament. — L'automne de 1903 a vu paraître une traduction et un commentaire de l'*Évangile de S. Marc*, par J. Wellhausen (2). C'est naturellement un événement. L'école indépendante ne connaît pas de nom plus célèbre pour la critique historique et religieuse de l'A. T. et du Judaïsme. Les partisans de l'adage *Timeo hominem unius libri* ne lui reconnaissent pas volontiers la même compétence lorsqu'il s'agit du N. T. Encore faudrait-il prouver que la meilleure manière de le comprendre n'est pas de connaître ses antécédents historiques ! Aussi bien nous ne voulons ni approuver la susceptibilité des néo-testamentaires, ni faire un piédestal à M. Wellhausen. Ce qui nous importe seulement en ce moment, c'est de montrer combien est profonde la division entre critiques, et combien il est faux de penser qu'ils soient arrivés à un accord scientifique sur l'histoire et la personne de Jésus.

La pensée de Wellhausen, toujours ferme et exprimée avec une concision nerveuse, n'est pas toujours claire, parce qu'il se dispense des explications que le communs de mortels est tenu de fournir. Point d'introduction, point de notes, souvent point de références, les théories littéraires de l'auteur sont censées connues ; trop souvent il décrète, sans se donner la peine de prouver, et des sentences olympiennes sont formulées avec *l'imperatoria brevitas*. Une traduction et un commentaire que les anciens auraient nommé des scholies, c'est tout. Comme personne ne songe à nier le très brillant talent de l'auteur, il est superflu de dire que tout porte coup : rien d'inutile, aucun appel à l'imagination ni à la sensibilité. On croirait d'un jugement rendu sans appel, les parties étant assez informées de leurs propres prétentions. Tout porte à croire cependant que personne ne regardera l'arrêt comme définitif.

Nous nous contenterons d'indiquer quelques-unes des thèses du célèbre professeur ; ce n'est point le lieu de les discuter et leur excessive systématisation est à elle seule une tare. Qu'il soit du moins reconnu, car c'est l'évidence même, qu'en traitant les

(1) 8° de VI-590 pp. Paris, Picard, 1904.
(2) *Das Evangelium Marci*, übersetzt und erklärt von J. Wellhausen. 8° de 146 pp. Berlin. Reimer, 1903.

évangiles de cette façon on ne peut aboutir qu'aux constructions les plus arbitraires.

Pour Wellhausen, le mot d'authentique ne s'applique jamais au texte de Marc. Marc est un remaniement d'une ancienne source araméenne. Authentique signifie ce qu'on peut attribuer à Jésus; le reste est chrétien, c'est-à-dire le reflet des pensées de l'Église naissante sur la personne et les paroles de Jésus. Il faut encore discerner certains éléments juifs, recueillis par l'évangéliste.

II, 19 et 20 (le fiancé et le jeûne de ses amis) ne peut s'entendre que dans le sens allégorique; production chrétienne.

II, 21 et 22 (les vieux habits et les vieilles outres) sont inexplicables, dans la bouche de Jésus, mais ce n'est pas une raison suffisante pour douter de l'authenticité : « il y a pour nous beaucoup d'inexplicable dans les actions et les paroles de Jésus ». — Oh! combien!

IV, 1-9, un joli couplet, si je ne me trompe, à l'adresse de Jülicher. « Il est exact que la comparaison sémitique ne touche souvent qu'un point, qu'elle éclaire vivement, pendant que tout le reste demeure hors de comparaison et dans l'ombre. Cependant elle peut aussi convenir à plusieurs points de la chose comparée et répondre à l'allégorie ou en approcher. Introduire ici des exclusions de principe, et encore s'en vanter, n'est pas fin. » Plus loin (p. 324) W. note encore que, dans la parabole, il faut trouver la pointe et que celui qui la propose cherche à exciter l'attention et la réflexion. « Il n'est pas douteux que Jésus l'ait employée aussi dans ce but, comme Isaïe et d'autres maîtres. Toutefois ce n'est pas encore l'ésotérisme, qui est admis IV, 11, 12 et à moitié encore, IV, 33, 34. » Cet ésotérisme prétendu est exclu.

W. maintient sa position contre l'eschatologie envahissante de J. Weiss. Le semeur de Marc (IV, 26-29) avait été bien compris par Goethe; mon champ est le temps.

Le choix des Apôtres et leur voyage de mission (VI, 7-13) n'est pas authentique : « Jésus n'a pas organisé de voyage d'apprentissage pour son séminaire ».

Il n'y a pas de raison de révoquer en doute que Jésus ait eu assez de provisions pour nourrir quelques personnes en plus des disciples : le nombre seul a été exagéré et a conduit à l'idée d'une multiplication des pains.

Toute une partie de Marc (VIII, 27-X, 52) nous paraît spécialement suspecte à Wellhausen, comme insistant sur la passion future et employant le titre de Fils de l'homme. Pour bien comprendre la pensée de l'auteur, encore ne se flatte-t-on pas de l'avoir parfaitement saisie, il faut se reporter à la dernière Cène.

Il est dit : « Si une parole de Jésus fait l'impression d'être la plus ancienne et authentique, c'est Mc. XIV, 25. Il ne s'y donne pas comme le Messie futur et ne pense pas qu'il devancera personnellement la résurrection générale et l'entrée dans le royaume de Dieu » (p. 126). Il est dit encore : « De sa parousie comme Messie il ne dit pas un mot... Il est incontestable qu'en ce moment il ne se donne pas comme le Messie, ni comme présent, ni comme futur » (p. 122).

De même il ne se serait pas confessé Fils de l'homme devant le grand-prêtre. Le passage de Marc (XIV, 62) sur lequel repose en grande partie la théorie du Messie futur et de la parousie foudroyante par laquelle Jésus inaugurerait le royaume de Dieu, ce passage n'est pas authentique pour Wellhausen. Jésus a bien été crucifié par Pilate parce qu'il a accepté d'être reconnu comme le Messie, quoiqu'il prît ce mot dans un autre sens que les Juifs, mais il a été condamné par les Juifs parce qu'il avait annoncé la ruine du Temple. Cela était un blasphème, et non de se dire le Christ et le fils de Dieu. Il semble donc que Jésus n'a jamais parlé de sa parousie et qu'il n'a jamais pris le titre de fils de l'homme au sens messianique. D'où est donc venu ce titre? W. maintient contre Bousset, J. Weiss et d'autres, de plus en plus

nombreux, que le fils de l'homme, pour l'auteur d'Hénoch, pour celui de IV Esdras, signifiait seulement l'homme, et n'était un titre messianique que par un rapport littéraire avec la vision de Daniel (VII, 13). Jésus n'a jamais pris lui-même ce titre, qui est né avec l'attente de sa parousie. On supposa qu'il avait dû l'annoncer; on répugna à lui faire dire tout crûment : j'apparaîtrai bientôt comme Messie dans la gloire. On lui fit dire : l'homme de Daniel apparaîtra sur les nuages du ciel. Puis le fils de l'homme devint une désignation de Jésus.

Tout cela est sans doute fort arbitraire, mais il fallait s'attendre à ce qu'on en vînt là. L'importance de la confession de Pierre pour Marc est maintenue contre Wrede. Elle est confirmée par la Transfiguration; toutefois, à prendre ce dernier fait en lui-même, W. en arrive à le regarder comme un premier récit de la Résurrection, transformé par la suite!

Jésus est venu pour servir, soit; mais quand le texte (X, 45) ajoute « et pour donner sa vie comme rançon », c'est un pas d'un genre à un autre; « ce pas s'explique par la diaconie de la Cène, où Jésus distribue, avec le pain et le vin, sa chair et son sang » (p. 91).

Jésus a prophétisé la ruine du Temple, et l'événement lui a donné raison, mais la forme authentique de cet oracle (XIII, 1, 2) est inconciliable avec le long discours eschatologique, où W. cherche seulement à distinguer les parties juives et les parties chrétiennes, sans rien attribuer à Jésus. Comme il suspecte aussi VIII, 38 et IX, 1, il ne reste absolument aucune allusion à la parousie dans la bouche de Jésus. Et cependant c'est un Messie purement eschatologique que la science a décrété, et Wellhausen est incontestablement un des deux ou trois plus grands noms de l'Allemagne... Par où nous n'entendons pas du tout lui donner raison ; il suffit ici de signaler le conflit.

W. se prononce avec force pour la date de la passion suivie par le quatrième évangile. Ici les raisons de fait ont le dernier mot : il est absolument impossible que le sanhédrin ait tenu séance dans la nuit de Pâques et que l'exécution ait eu lieu le premier jour de la fête. Cela contre ceux qui disent S. Jean conduit uniquement par son goût pour l'allégorie. Cette tradition, la plus ancienne, est représentée dans Mc. XIV, 1-3, par opposition avec XIV, 12-16, mais c'est ce dernier passage, avec sa date, qui est contraire à l'histoire.

L'origine de la Cène chrétienne est esquivée plutôt qu'expliquée : cela s'est fait tout seul.

Enfin XVI, 8 est bien la fin voulue de l'évangile de Marc. Ceux qui en doutent n'ont pas compris XVI, 4. Mais la plus jolie perle du commentaire est l'étonnement de W. au sujet de la pierre du tombeau. Ce genre de fermeture ne convient pas à un tombeau, mais à un puits. « Ainsi Gen. XXIX, et ce récit aura sûrement joué un rôle dans le nôtre et suggéré un trait qui ne convient proprement pas à une chambre de tombeau » (p. 144 s.). Oh! l'érudition des livres! et qu'il est réjouissant de lire ces choses en Palestine !

M. Wernle est l'auteur d'un livre sur les origines du christianisme : *Les commencements de notre Religion* (1). On a été étonné de voir un professeur, jeune encore, débuter par ce qui était pour Holtzmann ou B. Weiss le couronnement d'une carrière. Mais, dit M. Wernle, il faut bien, avant d'introduire les autres dans l'étude du N. T., que j'aie une idée de l'Évangile. Et c'est en effet une obligation pour tout protestant, de se faire là-dessus une idée personnelle, nous dirions volontiers subjective, et les plus hardis bâtissent un système qu'ils présentent au public. Celui

(1) *Die Anfänge unserer Religion*, 8° de XII-410 pp. Tübingen, Mohr, 1901.

de M. Wernle est radical. Radical par sa méthode, car le grec et les citations sont rigoureusement exclus : l'auteur expose; radical par ses conclusions : Jésus étant mort après avoir annoncé son retour glorieux, les disciples se sont rattachés à cette espérance en désespérés : qui vivra verra! Bientôt des apparitions les fortifient; comme les Juifs n'en ont cure, on allègue le tombeau vide. Les Juifs répondent par l'accusation d'un enlèvement, on réplique par l'histoire des gardes et des apparitions sensibles. Saint Paul et saint Jean ont fait le reste; tout le messianisme juif a été appliqué à Jésus de Nazareth. Radical, le livre de M. Wernle l'est encore par le style : dès l'avant-propos on lit que Jésus est venu délivrer le monde des théologiens. Seul M. Wernle a compris Jésus : « C'est un terrible spectacle : des théologiens qui combattent pour Jésus, le défendent, l'exaltent, le déifient, qui dans son intérêt inventent, interprètent, faussent les sens, — et qui ne se demandent même pas qui il était et ce qu'il voulait! » (p. 264). Le grand avantage de Jésus, c'était d'être laïc; cela dit beaucoup pour M. Wernle. Après lui, personne n'a compris. « Si on considère la doctrine de la justification de Paul sans préjugés protestants, il faut la nommer une de ses plus malheureuses créations » (p. 186). « La trinité chrétienne apparaît comme une assez misérable réduction de la théorie gnostique des Éons; toutes deux ne sont pas chrétiennes » (p. 355). Il est inutile d'insister sur une conception aussi subjective, surtout quand le sujet pensant montre plus de penchant pour le rationalisme que d'esprit religieux.

Le même auteur a publié depuis une brochure dont la méthode est beaucoup meilleure. Il ne s'agit plus d'extraire un Jésus laïque des écrits du N. T., mais d'interroger les auteurs eux-mêmes sur leur espérance du royaume de Dieu ; ce n'est qu'après qu'on se demandera quelle était l'idée de Jésus lui-même (1). D'après M. Wernle, Jésus n'a jamais abandonné l'idée eschatologique du royaume. Mais lorsque saint Paul fait dater le royaume de Dieu de la résurrection du Christ, c'est une idée qui remonte, elle aussi, à Jésus, du moins en partie, car il a représenté le royaume de Dieu comme commencé ; conclusion plus modérée qu'on ne l'aurait attendue.

Dans la collection *The Cambridge Bible for schools and colleges*, la seconde épître aux Corinthiens est éditée par M. A. Plummer (2). Dans l'introduction, l'éditeur se prononce, après avoir beaucoup hésité, après avoir même soutenu l'opinion contraire, pour ceux qui distinguent deux épîtres. Les chapitres X-XIII sont bien de saint Paul, et adressés aux Corinthiens, mais avant la première partie de la lettre. Les notes sont aussi soignées qu'on pouvait s'y attendre de la part du commentateur de saint Luc. Il y a des appendices, entre autres une discussion sur l'aiguillon de la chair dont souffrait saint Paul (II Cor. XII, 7). M. Plummer n'hésite pas à y voir une souffrance physique, qui pourrait être l'épilepsie, mais il croit plus sage de ne pas se prononcer, et on ne peut qu'accentuer cette réserve. Sans prendre la responsabilité de toutes les opinions de l'auteur, on peut dire que cette petite édition est un modèle de clarté et d'érudition mise à la portée de tous.

Et on publie encore à Cambridge une édition plus élémentaire encore. Le saint Marc vient de paraître (3). L'introduction est assez conservatrice. On rattache l'en-

(1) *Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus*, 8° de 58 pp. Tübingen, Mohr, 1903.

(2) *The second epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, edited by A. Plummer, M. A., D.D., in-16 de XLII-156 pp. Cambridge, at the University Press, 1903.

(3) *St Mark*, the revised version edited with introduction and notes for the use of the

seignement de saint Marc à celui de saint Pierre, on le considère comme le plus ancien des évangélistes, sans trop insister sur sa date, qui ne peut cependant être très récente, puisque Marc est Jean Marc. Cette charmante petite édition est ornée de deux cartes. Il est impossible de faire un livre de classe plus agréable. Malheureusement ce conservatisme littéraire relatif n'empêche pas qu'on n'introduise dans les notes des suggestions très fâcheuses; par exemple on laisse tout uniment au choix des écoliers de trancher si « les frères de Jésus » sont fils de Joseph d'un premier mariage ou fils de Joseph et de Marie (p. 21)! Comment peut-on, après cela, parler de la Vierge Marie (p. 112)? Si on remarque de plus que le titre de Fils de Dieu donné à Jésus par saint Marc n'est expliqué nulle part au sens littéral, on ne peut que regretter de voir la jeunesse élevée dans ces dispositions plutôt négatives par rapport à la tradition ecclésiastique.

M. Dittmar a achevé son très utile ouvrage sur *les passages du N. T. qui se rapportent à l'Ancien* (1). La deuxième partie comprend les Épîtres et l'Apocalypse. Cette simple juxtaposition des textes suppose un travail considérable et ne laisse rien à désirer sous le rapport de la clarté. Elle peut être aussi utile en France qu'en Allemagne, puisqu'il n'y a pas un mot d'allemand dans le corps de l'ouvrage. L'auteur a eu la patience de faire à la fin la contre-épreuve et de réunir dans une table très serrée de plus de quatre-vingts pages l'indication, seulement par les chiffres, des chapitres et des versets de tous les passages de l'A. T. auxquels il est fait allusion ailleurs. On lui saura surtout le plus grand gré d'avoir compris dans la comparaison le livre des Jubilés, les Psaumes de Salomon, le quatrième livre des Macchabées, les poèmes sibyllins, le livre d'Hénoch (éthiopien et slave), l'Assomption de Moïse, celle d'Isaïe, le quatrième livre d'Esdras, l'apocalypse de Baruch.

On se passionne toujours beaucoup en Angleterre pour la *critique textuelle du N. T.* La découverte du ms. Lewis a incontestablement fourni un point d'appui à ceux qui font de la Pechitto une révision de l'ancien texte syriaque, et M. Burkitt a proposé de l'attribuer à Rabboula. M. Gwilliam, éditeur du *Tetraevangelium sanctum* d'après la Pechitto, entend maintenir en tout cas son importance dans l'apparat critique. Quoi qu'il en soit de son origine et de son antiquité, la vulgate syrienne représente au moins un texte du commencement du ve siècle, que nous possédons maintenant avec une parfaite sûreté. Si ce texte n'était qu'une doublure du ms. A ou s'il ne représentait que le courant des cursifs, il n'aurait évidemment pas grand intérêt. M. Gwilliam prouve au contraire, par l'examen de quatorze chapitres de saint Matthieu (I-XIV), que la version Pechitto s'accorde cent huit fois avec le texte qu'il nomme traditionnel, mais pas moins de soixante-cinq fois avec le codex B. Dans ces mêmes chapitres, elle n'est d'accord ni avec l'un, ni avec l'autre, cent trente-sept fois; dans la majorité de ces cas, elle marche avec les *mss.* Cureton et Lewis ou l'un des deux; d'autres fois, avec l'ancienne latine ou un texte grec isolé; mais il demeure trente et un cas où elle est seule. Elle n'est donc décidément pas un témoin à dédaigner. Mais s'est-il réellement trouvé quelqu'un qui ait prétendu l'exclure? quand bien même on appartiendrait à l'école des témoins anciens et *select*, et fût-on infecté d'*occidentalisme*, on ne refusera pas d'entendre la vénérable version qui devra un service de plus à son savant éditeur.

schools, by Sir A. F. Hort, Bart., M. A., and Mary Dyson Hort, in-16 de XXVII-120 pp. Cambridge, at the University Press, 1903.

(1) *Vetus Testamentum in Novo*, 2e Hälfte: Briefe und Apokalypse. 8° de 169 à 362 pp. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1903; cf. pour la première partie *RB.* 1900, p. 149.

A l'occasion d'un petit texte copte, M. Schmidt remplit de recherches originales les pages d'un récent fascicule des *Texte und Untersuchungen* (1). Le texte est une historiette qui se rattache sans difficulté à ce qu'on pourrait appeler le cycle de Pierre. Doctrine, détails, caractères, façon de narrer, tout est d'une même inspiration que les *Acta Petri*. Mais l'étude d'un récit isolé et de peu d'étendue comme celui-ci ne saurait être mis à la base d'une thèse dont l'ampleur et la nouveauté réclament d'autres points d'appui. Car M. S. n'entreprend rien moins que de démontrer que les Actes apocryphes des Apôtres ne viennent pas des gnostiques, pas même en vue d'une propagande chez les catholiques, comme on l'a prétendu, mais sont bel et bien des produits de la grande Église. Il ne fait d'exception que pour les hymnes des *Acta Thomæ* dont le cachet gnostique ne saurait être nié, mais qui s'explique par le fait que l'auteur écrivait dans un pays et à une époque où il eût été difficile, même à un membre de la grande Église, de se soustraire, surtout dans le domaine de l'hymnologie, à l'influence de Bardesanes, dont les chants eurent en Syrie une grande vogue jusqu'à l'arrivée du poète orthodoxe que fut S. Ephrem.

Et d'abord peut-on faire fond, en faveur de la thèse ou de sa contradictoire, sur le nom de Leucius ou de Leucius-Charinus que porte une collection de ces Actes? Ce personnage en est-il l'auteur, et s'il en est l'auteur, est-il gnostique ou catholique? S. Augustin qui est en Occident le premier à parler de Leucius comme auteur, ne paraît lui attribuer que les *Act. Joh.;* le reste est laissé à des *sutoribus fabularum*. Son contemporain Évodius d'Uzala trouve plus commode de faire à Leucius l'honneur de tout le corpus manichéen : *Acta Petr.*, *Andr.*, *Thom.*, *Joh.*, *Paul.* Il se peut qu'à cette époque (vers 400), les Manichéens aient mis en avant le nom de Leucius que certains faisaient disciple de S. Jean, pour donner plus d'autorité à leur canon. Par représailles, le décret dit de Gélase proclamera Leucius disciple du diable: lisez : manichéen. En Orient, il faut aller jusqu'à Photius pour trouver le fameux Leucius Charinus qui ne se présente que comme l'auteur des *Act. Joh.*, à en juger par l'analyse que le grand liseur byzantin a consignée dans sa Bibliothèque. Quel rapport y a-t-il entre ce mystérieux personnage et les deux Leucius et Charinus de la rédaction latine de l'év. de Nicodème, c'est ce qui n'est pas facile à démêler. En tout cas, si la lumière est encore faible sur ce point, ce n'est pas faute d'érudition de la part de M. S. Le nom de Leucius n'a été à l'origine attaché qu'aux *Act. Joh.*, c'est sa première conclusion. Une seconde sort du dépouillement des textes patristiques auquel s'est livré M. S. : la répugnance des catholiques devant les *Act. apoc.* s'est accrue en raison directe de l'accueil que leur faisaient les Manichéens. Il y a loin en effet du « cui scripturae licet nobis non credere » de S. Augustin au « penitus auferendæ atque ignibus concremandæ » de S. Léon. Encore l'objet de cette répulsion fut-il davantage la doctrine que les récits merveilleux auxquels s'attacha longtemps une faveur presque universelle.

La thèse s'élève maintenant sur le contenu même des *Act. apoc.* M. S. cherche à démontrer que rien ne s'oppose à ce qu'ils aient une origine catholique. Il s'arrête surtout aux *Act. Joh.* qui, par leurs erreurs multiples, sont le plus gros obstacle à sa thèse. L'encratisme, dont toute cette littérature est imprégnée, était-il noté d'hérésie à la fin du IIe siècle? Non, et l'on peut s'en rendre compte par des œuvres moins suspectes d'hétérodoxie que nos apocryphes. « L'encratisme est un esprit, non une

(1) *Text. u. Unt.*, XXIV. 1, N. F. IX, 1. *Die alten Petrusacten in Zusammenhang der apocryphen Apostelliteratur nebst einem neuentdeckten Fragment untersucht von* Carl Schmidt, 8°, 176 pp. Hinrichs, 1903.

secte, un esprit répandu dans l'Église même au IIe siècle (1). » M. S. a la partie moins belle quand il s'agit du docétisme dont les *Act. Joh.* en particulier sont remplis. Une phrase de couleur docète prise à Clément d'Al. ne suffit pas à démontrer que la doctrine erronée ne répugne point à la pensée catholique. Sans doute, un docète n'est point nécessairement un gnostique; la communauté de Rhossos (Eus., *H. E.*, VI, 12) était conforme en tout aux autres églises, sauf qu'elle lisait l'év. de Pierre, entaché de docétisme. Mais la situation était anormale, et la démarche de Sérapion, combattant le livre suspect, était bien la démarche d'un représentant de la grande Église, comme l'avaient été, dans leur lutte contre une semblable doctrine, et S. Ignace, et l'auteur du IVe évang., et S. Paul dans Coloss. et Pastorales. Concédons à M. S. que, dans l'ogdoas, l'abyssos, le cosmocrator des *Act. Joh.*, il n'y ait de gnostique que la terminologie, il n'en reste pas moins que, s'ils ne viennent pas des grandes écoles de la gnose du IIe siècle, ces Actes ou quelques-uns de ces Actes n'expriment pas une pensée vraiment catholique. Dirons-nous avec M. S. que le système monarchien dont nos Actes offrent quelques spécimens fut, jusqu'au temps de Callixte, la doctrine officielle? Si des « simplices... imprudentes et idiotæ (2) », pour employer les termes mêmes de Tertullien, par une trop violente réaction contre le polythéisme, s'effarouchaient à l'idée de la distinction des personnes et de l'*économie* divine, S. Justin, Rhodon et S. Irénée avaient été très explicites dans l'affirmation de cette doctrine, et si jamais Rome l'avait rejetée, Tertullien n'aurait pas manqué de noter la faillite du clergé romain. La substitution de l'eau au vin dans la célébration de l'eucharistie, comme les *Act. Petri* nous en donnent un exemple, était-elle si généralement admise que M. S. voudrait nous le faire croire? Qu'il y eût des catholiques adoptant cet usage, de peur surtout que l'odeur du vin ne les fît reconnaître aux païens, c'est ce qui apparaît dans l'ép. 63 de S. Cyprien. Mais il faut remarquer que S. Cyprien y voit et de l'ignorance et une faute. Ces faibles chrétiens allaient donc contre le rite en vigueur dans la grande Église, tel qu'il est décrit par S. Justin et indiqué par Aberkios.

Nous ne pouvons donc pas voir dans les *Act. apoc.* avec M. S. un reflet de la pensée catholique en fluctuation.

Le monachisme ne doit pas son origine au culte de Sérapis. C'est bien heureux, et il faut encore remercier M. Erwin Preuschen de soutenir cette conclusion négative contre M. Weingarten. Dans son intéressante brochure (3) il étudie surtout le cas d'un certain Ptolémée κάτοχος du temple de Sérapis. Contrairement à la théorie aventureuse de Weingarten, ces possédés ne sont pas consacrés à la pénitence comme des recluses du moyen âge, mais des personnes qui faisaient profession de recevoir dans les temples ces songes que les dieux envoyaient pour guérir les maladies ou en indiquer le remède. Le fait avait pris une grande extension dans le paganisme, surtout aux temples d'Esculape. Un cas semblable s'étant rencontré à Baitocécé, M. Preuschen considère Sérapis comme un Ba'al sémitique.

On s'imagine trop souvent que l'immersion a été la pratique courante de l'Église primitive dans l'administration du baptême. M. Rogers (4) donne à cette façon de voir un démenti formel en faisant passer sous nos yeux les scènes baptismales dues

(1) Batiffol, *Ét. d'hist. et de théol. pos.*, 1902, p. 53.
(2) *Adv. Prax.*, c. 3.
(3) *Mönchtum und Sarapiskult*, in-16 de 67 pp. Giessen, Ricker, 1903.
(4) *Studia biblica et ecclesiastica*, volume V, part. IV. *Baptism and Christian Archaeology*, by C. F. Rogers, in-8°, p. 240-361. Oxford, Clarendon press, 1903.

aux monuments les plus vieux de l'art chrétien. De la série de ses croquis il ressort que, pour l'époque pré-constantinienne, le plus important dans le rite baptismal était de répandre de l'eau sur la tête du catéchumène et de lui imposer les mains. Il est à noter en effet que, la plupart du temps, le baptisé n'a de l'eau que jusqu'à la cheville, quand il n'est pas, comme cela se rencontre, sur la terre ferme. Aux IVe et Ve siècles, le baptême se donne dans un baptistère fixe, ou dans un bassin mobile. Le ministre, alors, verse l'eau sur le sujet avec un récipient quelconque, ou lui met la tête sur une bouche d'où l'eau tombe dans le baptistère. D'ailleurs le peu de profondeur des baptistères rendait impossible l'immersion. Celui d'Amwâs, par exemple, ne pouvait contenir plus d'un demi-mètre d'eau, à cause du conduit qui le fait communiquer avec une petite dépression de l'extérieur. M. Rogers aurait eu avantage à prendre le plan de ce baptistère dans le *Quart. Statement* 1883, p. 118, plutôt que d'emprunter celui de Schick qui est plus inexact. Pour ceux qui désormais voudront en avoir une description et un dessin détaillés autant que précis, la *RB.* (1903, p. 586 ss.) donnera pleine satisfaction. — Ce n'est qu'au IXe siècle que l'immersion commença à se généraliser. Le texte de saint Paul, Rom. VI, 4, où le baptême est assimilé à un ensevelissement, et certaines paraphrases des Pères, durent contribuer à l'institution de ce dernier rite. Mais elles ne peuvent aller contre les données palpables de l'archéologie, et doivent être prises pour ce qu'elles sont, des développements oratoires, de simples figures. — Avis aux Grecs qui prétendent avec tant d'opiniâtreté que seul le baptême par immersion est valide.

L'étude du christianisme primitif est établie en première ligne sur les documents chrétiens; mais il est évident que les textes païens et juifs ne peuvent pas être négligés. Or les textes juifs ne sont pas facilement accessibles à celui qui n'est pas familiarisé avec la vaste littérature rabbinique; Keim et Schürer eux-mêmes ne reproduisent ou ne signalent qu'une partie des matériaux rabbiniques qui entrent ici en jeu. M. Travers Herford fait donc œuvre utile en publiant la collection à peu près complète des textes rabbiniques qui se rapportent aux origines et à l'histoire des premiers siècles du christianisme (1). L'auteur les réunit en deux groupes : ceux qui concernent Jésus (pp. 35-96) et ceux qui traitent des « Minim » (pp. 97-341). Les premiers, dit H., n'ajoutent rien à l'histoire authentique de Jésus, telle que l'ont transmise les évangiles, mais caractérisent l'attitude hostile du Judaïsme rabbinique envers Jésus (p. 360); c'est un jugement bien modéré sur les inepties et les infamies accumulées sur la personne du Christ et de sa mère. Quant aux Minim, H. n'admet pas l'hypothèse de Friedlaender, qui voit en eux des gnostiques ophites, mais il adopte l'opinion plus commune en les regardant comme des judéo-chrétiens; il ajoute cependant deux modifications complémentaires à cette opinion, d'abord que ce nom put à l'occasion désigner d'autres hérétiques, ensuite que les Minim judéo-chrétiens avaient une christologie semblable à celle de l'épître aux Hébreux (p. 381). — Près de quatre cents textes rabbiniques extraits des Talmuds, des midrašim, etc., sont cités; parmi eux cent trente-neuf sont traduits et commentés dans le courant du livre, tandis qu'un appendice les reproduit dans leur texte original d'après les anciennes éditions non censurées, lorsqu'il y a lieu. C'est dans la reproduction et le commentaire de ces nombreux textes que consiste la valeur très réelle de ce livre, dont le but principal est ainsi atteint. Le contrôle de l'exactitude de l'exégèse talmudique n'est pas de notre compétence.

(1) *Christianity in Talmud and Midrash*, by R. Travers Herford. London, Williams et Norgate, 1903, 449 p. 8°.

Ancien Testament. — Le besoin d'une nouvelle *Histoire sainte* se faisait grandement sentir parmi nous. Si beaucoup de fidèles s'imaginent encore qu'une « *Histoire sainte* ne peut être qu'un tissu de faits merveilleux », plus nombreux de jour en jour deviennent ceux qui, mal avertis, voudraient qu'on introduisît, selon le mot du pasteur Koenig, « la sincérité dans l'enseignement de l'Histoire sainte (1) » et qui, pour mettre la Bible du *croyant* en harmonie avec celle du *savant*, n'hésiteraient pas à en sacrifier l'historicité. Le meilleur moyen pour corriger le défaut de l'un et l'autre état d'esprit était d'exposer simplement, mais nettement, les résultats acquis par l'exégèse, d'éclairer ceux qui restent en arrière aussi bien que ceux qui se laissent trop facilement séduire, par défaut d'une instruction solide, à l'éclat des nouveautés qui leur sont offertes. M. Lesêtre, dont chacun connaît les excellents livres de vulgarisation, s'y est employé en publiant un petit volume destiné surtout aux élèves des catéchismes de persévérance et à ceux qui ont à enseigner l'Histoire sainte (2).

Sobrement, mais sans sacrifier aucune époque, il raconte l'histoire providentielle du peuple de Dieu. On pourra n'être point tout à fait d'accord avec lui sur tel point de détail, regretter qu'il n'ait pas cru devoir donner place à des opinions qui semblent aujourd'hui tout à fait solides, si l'on veut bien les entendre ; mais on ne saurait trop louer son avant-propos. Rien de plus modeste, mais rien de mieux au point que ces douze pages. Les questions si importantes de l'inspiration et de l'interprétation y sont exposées en quelques mots précis et clairs et nul n'osera plus, après avoir lu ces lignes, s'étonner que les écrivains sacrés aient « parlé des choses de la nature d'après leur apparence », ni « reprocher à l'Église d'avoir compris certains récits d'une manière qui paraît aujourd'hui inacceptable et même enfantine » ; mais « on exploitera plus profitablement les incomparables trésors que les Livres Saints renferment ».

Le commentaire de l'A. T. édité par le Prof. Marti marche rapidement à son terme. Au moment où nous écrivons il ne manque que les douze petits prophètes ; le dernier fascicule paru comprend les *Nombres* (3), par M. Holzinger, qui avait déjà commenté la Genèse. Une part beaucoup plus considérable est faite à la critique textuelle dans le nouveau volume : chaque péricope est précédée de la simple indication des variantes principales, tirées surtout des LXX et même des conjectures critiques proposées ; c'est une heureuse innovation. La critique littéraire occupe toujours une très grande place. Nous ne pouvons accepter les conclusions historiques de l'auteur ; en cette matière il est beaucoup trop hostile à la tradition. Il ne sera pas inutile cependant de relever un fait qui montre que la critique littéraire la plus hardie ramène quelquefois les auteurs les plus indépendants à l'exégèse littérale traditionnelle. Soit l'exemple des oracles de Balaam. Dans l'édition polychrome qui ne passe pas pour trop timide, ils sont partagés entre l'Elohiste et le Iahviste, sauf la fin du quatrième oracle (**24**, 18 ss.). Après v. Gall, Holzinger regarde tous ces oracles comme très récents dans leur forme actuelle, tout en admettant la possibilité d'un substratum ancien, impossible à déterminer. V. Gall avait pensé, du moins pour la partie plus récente, à l'an 69 av. J.-C., ce que Holzinger trouve avec raison invraisemblable ; lui-même s'arrêterait à la première moitié du IIe siècle. Le résultat exégétique est assez curieux. Les critiques, relativement conservateurs, qui plaçaient ces morceaux à une époque reculée s'arrêtaient comme ho-

(1) *De la sincérité dans l'enseignement de l'Histoire Sainte de l'Ancien Testament aux enfants.* 1901, in-12.

(2) *Histoire sainte*, in-12 de XII-248 pp. Lethielleux. 1904.

(3) In-8° de XVIII-176 pp. Tübingen. Mohr, 1903

rizon au temps de David; c'est lui qui était l'étoile sortie de Jacob, le héros de l'avenir.

Quelques catholiques admettaient que David était en effet visé dans le sens littéral, le Messie ne venant ici qu'au sens spirituel. Or la nouvelle critique ne fait plus aucune difficulté de reconnaître le caractère directement eschatologique et messianique de ces morceaux; elle les interprète sous ce rapport comme avaient fait les Pères. Ce qui est à noter.

Les Pères n'avaient aucun soupçon des questions de critique littéraire et n'ont jamais prétendu les trancher, ne les abordant même pas. Mais le sens historique et religieux ne leur faisait pas défaut. Ils ont compris que Balaam faisait allusion aux Romains, et c'était bien le sens littéral. La critique leur rend justice sur ce point; n'est-ce point son droit de constater que quelques Israélites ont exercé leur génie poétique en prêtant des poésies aux anciens?

Du P. Zapletal O. P. un volume de mélanges sur l'A. T. (1) : l'image de Dieu dans l'homme (Gen. **1**, 26 s.); le jugement après le péché (Gen. **3**, 14-19); la bénédiction de Jacob; l'éphod; le vœu de Jephté; le cantique d'Anne; le thrène de David (II Sam. **1**, 18-27); le Psaume **2**; le Sela dans les psaumes; la parabole de la vigne (Is. **5**, 1-7); l'oracle sur Moab (Is. **15** et **16**); l'explication la plus naturelle du récit de la création. — On connaît la méthode de l'auteur : philologie diligente, avec un horizon étendu, comparaisons avec le milieu sémitique bien connu, critique très modérée, mais qui ne craint pas de rompre avec la routine; ni la bénédiction de Jacob, ni le cantique d'Anne, ne sont attribués sous leur forme poétique aux personnages dont ils portent les noms. Les dissertations exposent avec érudition les opinions les plus autorisées; l'auteur conclut que l'éphod — sans parler du vêtement du grand prêtre dans le Code sacerdotal — n'a jamais été une idole proprement dite, mais plutôt un objet du culte employé pour les oracles, que la fille de Jephté a bien été immolée, que le séla est une note musicale qui indiquait une interruption pour faire place à la musique seule ou à un solo, subsidiairement l'indication d'un changement de chœur.

L'auteur a accordé la plus grande place à l'étude critique de certains cantiques. Ils sont d'abord commentés, des corrections sont proposées, et le texte original reproduit sous sa forme jugée primitive, puis traduit. Tout en reconnaissant que ce travail est vraiment fait de main d'ouvrier, nous indiquerons ici quelques réserves; c'est l'usage dans les recensions, et leur véritable utilité. P. 19, le sens de *briser* attribué à שיף est décidément trop contraire à l'usage de la langue : l'araméen ne doit pas ici l'emporter sur l'hébreu. Aucun passage ne s'explique aisément par *conterere*, tous au contraire par *observer*. Le sens araméen a pu entraîner Aquila et Symmaque et S. Jérôme à leur suite sans parler des versions araméennes (syr. et samar.), mais les LXX avaient encore le sens hébraïque du mot. — P. 40, le שילה de la prophétie de Jacob est très sagement entendu dans le sens traditionnel ancien. — P. 51 s. A propos de Zabulon (Gen. **49**, 13) : « ses vaisseaux (אניתו par faute d'impression) sont chargés des trésors de Sidon » fait trop d'honneur à la tribu et concorde mal avec sa position géographique, sans parler de la difficulté le traduire ערבות par « chargés », et עדי par « trésors »; au v. 21, il ne faudrait pas mettre בני devant ישראל dans une composition très poétique où les noms de peuples ou de tribus sont

(1) *Alttestamentliches* von V. Zapletal, O. P., ord. Professor der alttest. Exegese an der Universität Freiburg (Schweiz), 8° de VIII-190 pp. Freiburg, Veith, 1903.

fortement personnalisés. Au v. 26, bénédictions en hommes et en enfants, n'a guère d'appui dans le texte. — P. 122, dans le thrène de David (II Sam. **1**, 18-27) le v. 18 est considéré comme faisant partie du poème, au grand détriment de sa sève poétique... « apprenez, ô fils de Juda, le malheur, écrivez le thrène dans le livre du Juste... »; cela sent la complainte. — La restitution du Ps. **2** est inférieure aux autres. L'auteur retranche : « contre Iahvé et contre son Messie » v. 2, de sorte qu'on ne voit pas du tout à qui le poète en a. Duhm avait très bien vu que le v. 6 ne peut être placé dans la bouche de Iahvé, parce que ces mots très simples ne peuvent être l'expression de sa colère et de son courroux (v. 5), tels qu'il les fera éclater au jour du jugement. Le P. Zapletal rejette l'idée eschatologique parce qu'elle devrait être exprimée plus clairement; elle est toujours de mise dans un psaume aussi nettement messianique; enfin « baisez la terre » (v. 12) irait très bien, mais *bar* « le champ ouvert », par opposition au pays habité ou cultivé, ne peut signifier le sol (1). L'acrostiche ליני a été signalé par Baethgen (*ZDMG*. 1903, p. 371 ss.), il a même ajouté ואשתי de sorte que le psaume aurait été adressé à Alexandre Jannée et à sa femme! ce qui suffit à montrer combien ces rencontres sont décevantes.

L'auteur sacrifie à la métrique plus qu'on n'est autorisé à le faire dans l'état actuel des recherches. Pour beaucoup de personnes, Sievers avait dit le dernier mot — au moins pour quelque temps; le P. Zapletal use de son droit en polémisant avec lui sans scrupule. Mais alors où est le critérium? — Dans la dernière étude, on insiste sur le sens de צבא qui aurait été appliqué délibérément aux créatures qui peuplent le monde, de sorte que le récit de la création se divise en « creatio regionum et exercituum ». Que cela paraisse indiqué dans Gen. **2**, 1, on le sait depuis longtemps, et c'était l'explication de Rosenmüller; mais que l'auteur du récit ait eu l'intention expresse de caractériser les êtres comme des צבאות, on doit le contester; les Hébreux semblent avoir toujours attribué à ce mot une idée de groupement organisé; lorsque Néhémie revient sur le récit de la création, il distingue nettement le צבא qui ne se dit que du ciel, et *ce qui est* sur la terre ou dans les eaux (Neh. **9**, 6). Le sens de צבא dans Gen. **2**, 1, est tellement exceptionnel qu'il est imprudent d'y appuyer une théorie, et on peut même se demander si la leçon de LXX n'est pas préférable (צבי au lieu de צבא), d'autant qu'en somme le mot est au singulier, et qu'il est bien étrange que le ciel et la terre n'aient qu'une armée; ce qui est d'ailleurs contraire à la théorie proposée qui exigerait une armée par compartiment. — Nous avons tenu à accentuer nos réserves, parce qu'il s'agit d'un confrère et d'un ami, mais qu'il serait à souhaiter que l'exégèse catholique comptât beaucoup de professeurs de ce mérite! nous n'aurions plus rien à envier aux écrivains non catholiques qui sont unanimes à reconnaître la valeur scientifique des travaux du P. Zapletal.

Les études textuelles de détail sont de plus en plus goûtées. Celles du Prof. P. Haupt sont de véritables modèles du genre, par exemple *The poetic form of the first Psalm*, ou *Isaiah's parable of the Vineyard*, dans *The American Journal of semitic languages and litteratures*. La documentation philologique est toujours extrêmement riche; cependant tous les exemples donnés, par exemple à propos de *bar*, « baisez la terre », c'est-à-dire le sol (Ps. **2**, 12), ne rendent pas ce sens vraisemblable : la locution assyrienne « baiser le sol » ferait souhaiter que le Psalmiste eût dit quelque chose de semblable, la locution arabe *ʿAsal el-barr*, « miel sauvage », prouve seulement que *barr* a un sens bien déterminé. Quoi qu'il en soit, des rapprochements ingénieux ne sont jamais inu-

(1) La même idée était venue à P. Haupt en même temps (*The american Journal of Semitic Languages*, avril 1903); le livre du P. Zapletal est daté de mai 1903.

tiles au point de vue philologique. On peut juger de l'énergique impulsion donnée aux études orientales bibliques à Baltimore par le Prof. P. Haupt d'après le programme pour l'année 1903-1904; deux cours distincts d'histoire orientale, seize de philologie biblique, deux de syriaque, cinq d'arabe, deux d'éthiopien, cinq d'assyrien, deux d'égyptien (1). Il semble par contre que l'exégèse proprement dite, surtout du N. T., et encore plus la théologie biblique, occupent beaucoup moins de place.

M. le Dr M. Ginsburger a édité le Targum dit Pseudo-Jonathan d'après un manuscrit qui se trouve à Londres (Brit. Mus. add. 27031) (2). Ce manuscrit est actuellement le seul existant. L'édition du Dr Ginsburger repose donc sur lui et sur l'édition *princeps* de 1591, édition qui reposait elle-même sur un autre ms. venant de la famille Foa. Les divergences des deux recensions sont indiquées, et leur étroite parenté reconnue.

On avait déjà reconnu que le Targum était faussement attribué à Jonathan ben Usiël, disciple de Hillel. M. Ginsburger apporte de nouveaux arguments pour prouver que cette attribution n'est pas antérieure au XIIIe siècle; elle a dû naître en Italie dans les cercles où l'on cultivait la cabale.

Le vrai nom de cette version est donc bien Targum de Jérusalem. Cependant ce n'est pas ce texte qu'avait en vue l'auteur de l'Arouch, lorsqu'il cite le Targum de Jérusalem; il est demeuré inconnu de Menachem ben Salomon (XIIe siècle) et même d'Élias Levita (1468-1549). D'autre part le Ps.-Jonathan ne s'est pas servi du Targum fragmentaire ni d'Onkelos. Il semble plutôt que ces trois Targums ne soient que des formes diverses du Targum primitif; le Pseudo-Jonathan est le fond principal, représentant souvent une tradition plus ancienne que celle d'Onkelos. L'éditeur n'indique pas le temps de sa rédaction.

Le texte n'est pas ponctué. Les notes se composent d'indications de variantes entre le ms. de Londres et l'édition princeps et de renvois fort utiles au Talmud ou aux Midrachim.

L'Histoire de l'Ancien Testament (3), de M. Henry Preserved Smith, serait mieux nommée Histoire d'Israël. L'auteur en convient presque ingénument; mais il s'agissait d'une collection théologique! Après cet aveu, on aurait mauvaise grâce à lui reprocher de n'avoir pas insisté suffisamment sur les institutions religieuses. Pour tout dire, il s'agit bien cependant d'une histoire biblique, puisque le premier chapitre est consacré aux sources, le second aux origines, le troisième aux patriarches, que l'auteur ne considère pas d'ailleurs comme des personnages réels. Tout l'ouvrage se rattache très étroitement à Wellhausen, à Stade, à Éd. Meyer, à W. R. Smith. Les théories de Winckler et de Cheyne sur Musri, Ierahmeël, etc., sont prudemment écartées. A Renan, on accorde le brillant du style : « Son point de vue critique est plus près de celui d'Ewald que de celui de Wellhausen. » C'est assez bien cela. Renan, qui n'a rien créé d'original dans l'histoire d'Israël, ne voulait ni abandonner ses premières théories, ni suivre le mouvement critique de nos voisins d'un pied trop boiteux; les hardiesses de sa pensée et l'éclat de son style voilaient son embarras et lui donnaient les apparences d'un initiateur pour les gens mal informés. Piepenbring représente mieux pour M. Smith la reconstruction de Wellhausen! Mais

(1) *Johns Hopkins University Circulars*, XXII, n° 163.

(2) *Pseudo-Jonathan* (Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch), nach der Londoner Handschrift, 8° de XXI-366, pp. Berlin, S. Calvary, 1903.

(3) *Old Testament history* (International Theological Library), 8° de XXV-512 pp. Edinburgh, T. et T. Clark, 1903.

cette reconstruction tient-elle mieux que l'ancienne histoire? Il y a un élément trop subjectif et qui fait déjà brèche de toutes parts, mais il y a des parties solides, celles précisément qui sont établies sur les anciens documents mieux compris. C'est ce départ qu'il faudrait faire dans l'ouvrage de M. Smith, agréable mise en œuvre des théories en vogue — il y a déjà quelques années, — mais une semblable discussion exigerait un volume. Donnons seulement quelques échantillons de sa chronologie historique et littéraire. En 1270, un clan nommé Israël est déjà établi en Palestine; cela d'après l'inscription de Merenptah; l'auteur ne nie pas l'établissement de quelques Hébreux en Égypte, place le lieu de l'action de Moïse à Cadès, se rattache assez timidement au système Qénite; le royaume de Saül vers 1030. En 963, dédicace du Temple, traditions des Patriarches et des Juges, commencement possible de la littérature légale par une collection de décisions. Vers 933, première biographie de David; vers 900, livre de l'Alliance; vers 783, le Iahviste; vers 750, l'Élohiste, Amos. Le code de Sainteté ne paraît qu'en 550, après la rédaction deutéronomiste des Juges et des Rois, le Code sacerdotal en 385, l'Apocalypse Isaïenne (**24-27**) avant Alexandre; les Chroniques en 250; l'Ecclésiaste en 180; le psautier est terminé en 142. Vers l'an 100, paraissent les livres d'Énoch, d'Esther, de Judith, des Jubilés; le deuxième des Macchabées. Ce ne sont point là des théories nouvelles. Il est cependant dur de s'appuyer sur un passage qu'on juge aussi tardif que Lev. **17**, 7, pour prouver que le polydémonisme était la religion d'Israël dans le désert. Il semble aussi que M. Smith va plus loin que son école en mettant en doute l'existence d'Esdras ou du moins de son personnage. La solution élégante de M. van Hoonacker qui place Néhémie avant Esdras suffit à résoudre les difficultés; mais elle n'est même pas mentionnée. A côté des auteurs allemands, les savants américains sont cités le plus souvent possible. Le nom du P. Scheil n'est même pas prononcé à propos des lois de Hammourabi et le public pourra croire que la première traduction en est due à Winckler! L'auteur tenait-il à nous prouver que sa connaissance de l'érudition française ne dépasse pas Piepenbring?

Les peuples en relation avec la Bible. — Dans une étude bien documentée, M. Stanley A. Cook met en parallèle l'œuvre législative de Hammourabi et celle du Pentateuque (1). L'auteur ne prétend pas posséder une « connaissance indépendante » de l'assyrien et on le lui pardonne aisément en considérant ses bases d'opération. Avant tout, l'édition Scheil; subsidiairement les traductions Winckler et Johns. Un chapitre préliminaire est consacré à l'historique de la découverte du Code et à une description sommaire de son contenu. Vient ensuite le problème de l'origine de la dynastie à laquelle appartient Hammourabi; la solution qu'on lui donne est d'une réelle conséquence pour l'étude du Code : si l'on admet, avec Hommel et Sayce, une origine arabe, il faudra trouver des éléments arabes au fond des lois, si l'on se décide, avec Delitzsch et Winckler, pour une origine cananéenne, l'on pourra supposer à la base du code des institutions connues des Phéniciens, des Moabites et des Israélites. L'auteur fait ressortir que de part et d'autre les arguments sont surtout du domaine de la philologie et il remarque avec à-propos que nous ne connaissons pas assez quel pouvait être le langage de ces peuples avant Hammourabi pour en tirer des conclusions certaines; il penche plutôt pour une origine arabe. Au troisième chapitre, plusieurs pages sont consacrées à l'étude de la législation primitive des Sémites; la coutume y tient lieu de loi : « une chose est légitime, parce qu'elle a

(1) *The laws of Moses and the Code of Hammurabi*. by Stanley A. Cook, M. A. 8° de XVIII-307 pp. London, Adam et Charles Black, 1903.

toujours été considérée comme telle » ; la vengeance du sang sert de sanction et de châtiment. Peu à peu les institutions se développent ; le jugement revient aux anciens, puis aux prêtres. En Babylonie, il y a des juges officiels, mais dans certains cas les anciens ne sont pas exclus. On ne voit pas que la procédure des Israélites primitifs ait été influencée par celle de Babylone ; que si toutes deux ont en commun le jugement et l'ordalie, ce sont là des éléments qui se retrouvent chez les autres peuples, même en dehors du monde sémitique. Les lois sur la famille sont étudiées avec ampleur et les moindres rapprochements sont signalés. La plupart sont déjà connus des lecteurs (1). Les différents types de mariage sont mis en relief, en particulier le mariage par achat et le mariage par *ṣadiqa ;* à ce dernier type appartient le mariage de Gédéon à Sichem. Les empêchements au mariage, les lois du divorce, la condition de l'épouse etc... sont étudiés dans le détail. L'auteur éclaire les décisions du code par les contrats qui en sont comme la réalisatiou pratique. Au lieu de prendre en bloc la législation hébraïque, il montre les étapes de son développement, en particulier concernant le respect du mariage. L'exemple de Sara et d'Agar ne pouvait manquer de venir commenter les §§ 144-147. Au sujet des articles qui règlent les rapports entre les parents et les enfants, l'on trouve cités d'après Meissner quatre paragraphes des lois soi-disant sumériennes (2). Tout un chapitre est destiné à étudier la condition faite à l'esclave ou à l'ouvrier par le code de Hammourabi et les institutions des Hébreux ; l'auteur insiste sur le caractère d'humanité qui apparaît dans le Deutéronome. Les lois relatives au partage des terres et à l'agriculture sont précédées d'une digression sur l'origine de la propriété individuelle chez les Sémites : les idées de Robertson Smith sont largement mises à contribution. Une des parties les plus intéressantes du livre de Cook est celle qui concerne la protection des personnes. L'évolution du « *jus talionis* » est soigneusement étudiée : d'abord la vengeance rigoureuse et matérielle, puis la possibilité des compensations, la classification de ces compensations en système, enfin le droit que s'arroge la société de déterminer et d'exiger elle-même ces compensations. L'on fait remarquer que bien des imperfections de la loi israélite sont rachetées par le souci de la responsabilité individuelle. Après toutes ces comparaisons, l'auteur donne une conclusion très réservée. Il n'y a pas eu primitivement une influence directe du code sur les législateurs hébreux : les cas semblables s'expliquent par des origines communes ; les principes du talion et de l'ordalie sont trop généraux pour permettre de conclure à un emprunt. Mais la législation babylonienne a pu être connue du rédacteur deutéronomiste, et une influence plus immédiate encore se serait exercée à la période exilienne.

Très originale, très hardie, et tout à fait magistrale est l'étude du professeur D. H. Müller qui n'a pas reculé devant la traduction du code en hébreu (3) ! La comparaison avec la loi de Moïse et la loi des XII Tables n'est pas seulement poursuivie quant aux ressemblances de fond, mais aussi, ce qui est une clef indispensable, quant à l'ordre et au groupement systématique de certaines séries de lois. Cet ordre est en effet la seule preuve caractéristique d'une dépendance littéraire. Or le Prof. D. H. Müller l'a constatée entre les trois points de comparaison. Cependant la question n'est pas encore résolue, la conclusion qui paraissait assurée, semble même compromise par cet autre fait que la loi de Moïse ne peut avoir puisé dans le Code babylonien, parce

(1) Cf. n° de janvier 1903.
(2) Cf. Delitzsch, *Lesestücke* 3, p. 130.
(3) *Die Gesetze Hammurabis* und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln. Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse, von Dr. Dav. Heinr. Müller, 8° de 285 pp. Alfred Hölder, Wien, 1903.

que la formule et le groupement des lois y est plus ancien que dans le Code. Il faut donc supposer que les deux lois émanent d'une loi plus ancienne dont l'ensemble, le groupement et les formules étaient plus rapprochés de la loi de Moïse que celle de Hammourabi et qui doit être aussi considérée comme la souche de la loi des XII Tables. L'origine sémitique de la loi romaine, voilà de quoi provoquer bien des réclamations et qui promet une discussion intéressante. Il est de plus en plus regrettable que la loi des XII Tables soit si mal conservée et précisément quant à l'ordre des lois. Déjà les Romanistes y cherchaient des documents, comme dans le Pentateuque, et au congrès historique de Rome (mars 1903) on s'était passionné pour cette question dans la section des jurisconsultes. Il faut avouer d'ailleurs qu'on ne connaît guère le chemin que l'antique législation a dû suivre pour aller de Babylone à Rome; quant à la loi de Moïse, elle a été transmise de génération en génération par les patriarches, auxquels le Professeur de Vienne reconnaît un haut degré d'historicité, jusqu'au grand législateur qui est revenu à l'ancienne simplicité et a proclamé une loi plus pure que celle des Babyloniens. Il est incontestable que la découverte sensationnelle met les adversaires de la tradition en assez fâcheuse posture. Il est intéressant de le voir constaté par une autorité aussi éminente dans le monde de la critique.

L'étude très distinguée de M. Johannes Jeremias (1) sur le même sujet est arrivée à sa seconde édition (4e et 5e mille); il a ajouté un chapitre de comparaison avec la Michna qui est des plus curieux.

L'Allemagne et l'Angleterre possédaient chacune leur code *populaire*, la France réclamait le sien. Le P. Scheil n'a pas dédaigné de se livrer à ce travail de vulgarisation (2). C'est une traduction claire et précise de chaque article, suivie de quelques notes brèves, destinées à fixer le sens des passages douteux. En tête figure le relief de Chamach; un index alphabétique rend le maniement de ce petit livre extrêmement commode. Le MAS-EN-KAK est rendu simplement par *Mouchkinou*, l'auteur fait remarquer que l'on n'a pas encore déterminé exactement le sens véritable de ce mot. Tout le monde désormais sera tenu de connaître et d'apprécier « ce chef-d'œuvre de la pensée humaine » qui constitue la loi de Hammourabi.

En tête de sa brochure « Péché et rédemption » (3), M. J. Hehn, catholique, élève de Delitzsch, pose en principe que, si la promesse d'un libérateur a été réellement faite aux ancêtres de l'humanité, nous pouvons retrouver en Babylonie des traces de la chute primitive et de l'idée d'une rédemption. L'auteur expose rapidement les principaux points de contact entre la Bible et les documents cunéiformes à ce double point de vue. On s'étonne de prime abord de le voir commencer son étude par l'exposition de la révolte de Tiamat. La raison en est que, d'après l'auteur, c'est dans ce mythe du chaos soulevé que les Babyloniens auraient vu le prototype (*Urbild*) du péché. Dans la Bible, au contraire, la faute primitive est un acte de l'homme, une désobéissance à une loi donnée; le serpent est le séducteur et n'a ainsi qu'un rapport bien éloigné avec Tiamat qui résiste personnellement aux dieux de l'ordre et de la sagesse. Pour les Babyloniens, l'idée de péché est inséparable de celle de dette et de châtiment. Cette idée est mise en relief par une étude attentive des *Psaumes de pénitence babyloniens*, édités et expliqués par Zimmern. C'est encore Zimmern qui est

(1) *Moses und Hammurabi*. Hinrichs, 1903.

(2) *La Loi de Hammourabi*, V. Scheil, chez Leroux, Paris.

(3) *Sünde und Erlösung, nach biblischer und babylonischer Anschauung*, 8° de v-62 pp. Leipzig. Hinrichs, 1903.

utilisé pour les rapprochements entre Babylone et la Bible au sujet de la Rédemption. On sait les théories plus ou moins aventureuses lancées par ce savant dans sa réédition de Schrader; M. Hehn a dû s'en occuper. Mardouk est le dieu de la sagesse, le dieu-fils, et en même temps le dieu créateur. D'où rapport avec la Sagesse, le λόγος, qui est aussi puissance créatrice dans l'Ancien Testament. On descend plus bas. Les synoptiques, l'évangile de S. Jean, les écrits de S. Paul sont passés en revue. Mardouk est à l'arrière-plan comme l'image lointaine qui aurait fourni quelques traits du Christ-guérisseur (synoptiques), du Christ lumière et vie (Jean), du Christ image du Père (épîtres Paulines). — Qu'il y ait des analogies, cela est incontestable, mais combien faibles et effacées! Remercions l'auteur de s'être montré plus réservé que Zimmern et d'avoir mis en relief l'incomparable supériorité du Christ et le caractère réel et moral de ses opérations miraculeuses. Un coup d'œil rapide est jeté ensuite sur le triomphe final du bien sur le mal dans les prophètes et les Apocalypses. L'ouvrage de Gunkel « *Schöpfung und Chaos* » est largement exploité, mais sans être suivi à l'aveugle. M. Hehn appartient à la bonne école, celle qui n'admet pas le développement en vase clos. On regrettera seulement qu'il n'ait fait qu'esquisser brièvement les principales questions, sans entrer dans les détails et les nuances que réclamerait un sujet aussi important.

La deuxième édition de la brochure de Hommel, *les Monuments de l'Orient ancien et la Bible* (1), contient un appendice intéressant sur l'existence du nom de Iahvé chez les Babyloniens. L'auteur admet les deux lectures de Delitzsch, *Iau-ilu* et *Iahvé-ilu;* mais s'il regarde la première comme prouvant l'existence du dieu Iau, il traduit toujours le second nom, « Dieu existe », et allègue d'après son élève M. E. Ranke un nom analogue inédit dans un contrat conservé au musée de Pennsylvania *ibašši-ilu*, « Dieu existe ».

M. King a été assez heureux pour trouver au *British Museum* de nouveaux fragments du poème de la création (2). Dans la table VI, qui faisait complètement défaut, on voit le dieu Mardouk communiquer à Éa son plan de la création de l'homme : « Je vais prendre de mon sang et [former] une ossature, je vais former l'homme... »; ce qui est plus étrange, c'est qu'il veut aussi changer les usages des dieux! Malheureusement ce supplément est encore fort peu de chose. Le sang du dieu rappelle le récit de Bérose (3).

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a fait paraître un fascicule du Corpus des inscriptions sémitiques, partie araméenne, contenant les inscriptions Nabatéennes de Pétra et une partie de celles du Sinaï. Les copies et estampages du P. Lagrange et du P. Vincent y figurent côte à côte avec les documents recueillis depuis par M. Euting. Les lecteurs de la *Revue* qui n'ont pas tous le *Corpus* sous la main liront volontiers les traductions revues et pour le moment définitives des inscriptions qui y ont paru au moment de la découverte. La grande inscription de Pétra est rendue comme il suit (4) :

1) Hoc monumentum, et conclave magnum quod in eo est, et conclave parvum quod intus est et quæ in isto sunt sepulcra, opus loculorum, 2) et septum quod ante ea, et porticus et ædes quæ in eo sunt, et horti et triclinium (?) et fontes aquarum, et piscinæ (?) et muri (?) 3) et reliqua omnia quæcumque in locis istis sacrata sunt et

(1) Verlag : Deutsche Orient. mission, 1903.
(2) *Seven tablets of Creation*, Londres, 1902.
(3) Cf. *Études sur les religions sémitiques*, pp. 340 s.
(4) Cf. *RB*. 1897, p. 233.

devota Dušara deo domini nostri et throno ejus munito et diis omnibus, 4) secundum libellos consecrationum sicut in eis (scriptum). Et jussum Dušara et throni ejus, et deorum omnium (est) ut agatur sicut in libellis illis consecrationum (scriptum est) et ne mutetur 5) vel corrumpatur ex omnibus quæ in eis (scripta sunt) quicquid, et ne quis sepeliatur in monumento isto, praeter illum cui licentia sepeliendi inscripta est in libellis consecrationum prædictis, in æternum.

Plus importante encore pour l'histoire religieuse des Sémites au temps de J.-C. est l'inscription d'El-Mer, gravée en l'an 20 de J.-C. en l'honneur du roi ʿObodat premier, reconnu absolument comme dieu (1) :

1) Hæc est statua divi ʿObodat quam erexerunt filii Ḥonainu, filii Ḥoṭaišu, filii Paṯmôn... 2)... deo Ḥoṭaisu qui in larario Paṯmôn proavi ipsorum; pro salute Ḥaretat regis Nabatæorum, qui amat populum [suum, et Šuqailat, 3 sororis ejus, reginae Nabatæorum, et Maliku, et ʿObodat, et Rabel, et Phaṣael, et Šaʿudat et Hagiru, filiorum ejus, et Ḥaretat, filii Hagiru, [nepotis ejus,] 4 [mense... an]no XXIX Ḥaretat, regis Nabatæorum, qui amat populum suum.

L'existence du dieu El chez les Phéniciens (2) n'était pas attestée directement par l'épigraphie. On a signalé à M. Clermont-Ganneau deux statues phéniciennes, trouvées à Oumm el-ʿAwâmid, au sud de Tyr, avec inscriptions (3). L'une de ces inscriptions est traduite par le savant maître : « *Au seigneur El, qu'a voué Baalchillem fils de Baalyaton, parce qu'il a entendu sa voix, qu'il le bénisse!* » L'autre : « *Au seigneur Osir (Osiris), qu'a voué Baalchillem fils de Baalyaton, parce qu'il a entendu sa voix, qu'il (le) bénisse!* » M. Clermont-Ganneau conclut . « Il est constant que nos deux statues, érigées en l'honneur de deux divinités différentes, l'ont été par un seul et même personnage et, partant, ne peuvent représenter que sa propre image. Cela explique les ressemblances si frappantes qu'elles ont entre elles. Si, comme tout porte à le croire, les deux divinités sont bien El et Osiris, l'association dans un culte commun et dans des conditions jusqu'ici sans précédent, du grand dieu phénicien au grand dieu égyption, est un fait du plus haut intérêt. »

L'*Ephemeris* de M. Lidzbarski contient une étude très soignée sur les noms propres hypocoristiques ou petits noms, qui intéresse l'A. T. Il s'est essayé, après tant d'autres, à traduire l'inscription phénicienne de Sidon, mais il est difficile de trouver que sa traduction représente un progrès : « Le roi, etc., à Sidon de la mer », « Ciel élevé », « Terre de flammes » (?), « Sidon commande » qu'il avait bâtis (précédemment), ainsi que « Sidon domine », cette maison il a bâtie à son Dieu Echmoun, le saint Protecteur ». Tous ces noms propres ne sont plus, comme dans la traduction de M. Clermont-Ganneau, des noms de pays, mais des noms de sanctuaires, ce qui n'améliore guère la situation. L'auteur s'occupe successivement des inscriptions safaïtiques, phéniciennes, puniques, hébraïques, nabatéennes, palmyréniennes, grecques et latines (relatives à l'Orient), arabes du sud. Le fascicule comprend 124 pages; les sémitisants y trouveront le plus vif intérêt et plus d'informations sur les religions sémitiques que dans bien des ouvrages où les faits occupent moins de place que les théories.

Mutalammis est le surnom de Gerîr ben ʿAbdelmesîḥ, l'hôte longtemps assidu de la

(1) Cf. *RB.* 1898, p. 172, note.
(2) *Études sur les religions sémitiques*, p. 71 ss.
(3) *Deux statues phéniciennes à inscriptions* (*Recueil...*, V. p. 373-378).

cour de Ḥira vers la fin du VIe siècle (1). Il a chanté en vers, justement appréciés des Arabes, les événements dont il a été le témoin ou l'acteur; la mort de Tarafa, par exemple. M. Vollers a entrepris de donner une édition critique de ses œuvres; pour ce faire il a collationné divers manuscrits et fouillé d'autres recueils tels que le Kitâb el-Aghâni et le Khazâneh. Dans une introduction précise, l'éditeur met le récit de Mutalammis en contact avec l'histoire et avec les productions du même ordre. Le texte arabe est accompagné d'explications précieuses et d'un *apparatus criticus* très satisfaisant. La traduction est fidèle, mais elle pourrait parfois serrer le texte de plus près. Plusieurs registres contenant les rimes, les noms propres de personnes et de lieux, seront utiles au lecteur qui trouvera dans cet ouvrage quelques bons renseignements sur les anciens usages arabes; mentionnons seulement la coutume de jurer par les *anṣâb* comme par *Lât*, p. 171; l'habitude d'oindre de sang les ansâb, p. 174, et de jurer par les ancêtres.

Pays bibliques. — L'histoire des fouilles et des découvertes faites dans les pays bibliques pendant le XIXe siècle vient d'être publiée sous la direction de Hilprecht (2). Il s'est réservé l'exposé des fouilles assyro-babyloniennes, exposé clair, méthodique et complet (pp. 1-577); on comprend qu'ayant dirigé lui-même dans ces dernières années les fouilles américaines de Nuffar, il leur accorde une place très large que d'aucuns trouveront disproportionnée à leur importance (pp. 289-568). — Benzinger s'est chargé de la Palestine (pp. 579-622) et son travail est beaucoup moins bon que le précédent en fait d'information complète et impartiale. Il mentionne les instituts d'archéologie américain et allemand de Jérusalem, mais ignore l'École biblique de St-Étienne. Dans la question de l'authenticité du saint Sépulcre il n'attribue pas de force probante aux découvertes faites dans l'établissement des Russes. — Steindorff traite des fouilles faites en Égypte (pp. 623-690). Il paraît reprocher à Mariette d'avoir « presque jalousement » défendu son privilège de faire des fouilles : quand on se rappelle les brigandages de Rassam, qui contribuèrent à enrichir le British Museum, on ne peut qu'approuver les précautions de Mariette. Steindorff aurait mieux fait de réserver son indignation pour le vandalisme anglais qui par le barrage d'Assouan voue à la destruction les merveilles de Philae. Ce travail est du reste excellent. — Les découvertes faites en Arabie sont racontées par Hommel (pp. 691-752), qui était tout désigné pour cette tâche. Son rapport est complet, peut-être un peu influencé par son hypothèse minéo-sabéenne, sans cesser cependant d'être objectif; un chapitre sur les points de contact de l'Ancien Testament avec l'Arabie préislamique ne fait que plus vivement regretter que les inscriptions rapportées par Glaser n'aient pas encore été publiées. — Dans un dernier chapitre sur les inscriptions des Hittites (pp. 753-793) Jensen rapporte quels furent leurs lieux de provenance, détermine leur chronologie et résume les essais qu'il a tentés en vue de leur déchiffrement; on sait que Jensen regarde les Hittites et leur langue comme d'origine arménienne. — Ce livre est imprimé luxueusement et orné d'environ deux cents gravures superbes.

Theo. Pinches publie en seconde édition ses textes assyro-babyloniens intéressant la Bible (3). Ils sont groupés organiquement, de manière à constituer une histoire pa-

(1) *Die Gedichte des Mutalammis*, arabisch und deutsch, bearbeit von K. Vollers (*Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft*, V, 2, p. 149-231). Leipzig, Hinrichs, 1903.

(2) *Explorations in Bible Lands during the 19th century* by H. V. Hilprecht, with the cooperation of Dr. Benzinger, Prof. Dr. Hommel, Prof. Dr. Jensen, Prof. Dr. Steindorff. Edinburg, Clark, 1903, 809 pp. petit in-4°. — 18 fr.

(3) *The Old Testament in the light of the historical records and legends of Assyria and Baby-*

rallèle à l'Ancien Testament : création, déluge, époque des patriarches, époque de l'exode, contacts entre Hébreux et Assyriens, etc. A cette édition l'auteur a ajouté un chapitre sur le code de Hammourabi et des notes sur la conférence célèbre de Delitzsch sur *Babel und Bibel*. Notons qu'il retient comme probable la lecture du nom de Chodorlahomor et celle de Iawe-ilu ; l'identification de ce dernier nom avec Iahweh serait « in the highest degree probable » (p. 536). — Il est très regrettable que P. n'ait muni de références ni les textes bibliques ni les textes assyro-babyloniens ; cette lacune est particulièrement sensible pour les lettres et contrats reproduits en grand nombre sans indication de leur provenance ni des collections dans lesquelles ils ont pu être déjà publiés ; en comblant cette lacune dans la prochaine édition, P. rendrait son livre bien plus utilisable.

Revues de Palestine. —*Échos d'Orient*, sept.-oct. 1903. Le R. P. Germer-Durand tâche à consolider son identification de certaine prétendue Bethsoura des Macchabées à cinq stades de Jérusalem, mais sans nouvel argument objectif. — Le P. Vailhé se livre à un jeu inoffensif de calendriers à propos de l'ère d'Éleuthéropolis, d'après les inscriptions publiées ici (1902, p. 438 ; 1903, p. 275, 426 ss.). Si la *Revue* s'était bornée à fixer l'année initiale de l'ère, 199/200, s'abstenant d'une détermination plus précise de l'*époque*, c'est parce que les données de fait étaient encore insuffisantes pour cela, et le P. Vailhé en convient, au bout de ses hypothèses. De supposer à Bersabée l'emploi du « calendrier gréco-arabe pour les noms et la suite des mois, mais non pour leur disposition chronologique », ou l'usage de l'ère d'Éleuthéropolis « avec un calendrier spécial », est pour le moment tout à fait gratuit (1). Il n'y a pas lieu d'observer qu'on *ne sait trop pourquoi* le P. Abel a daté un de ses textes du 28 mai 518 (*Échos*... *loc.*, *l.*, p. 313, note 1), puisque l'on adopte précisément la même date pour le même texte, quelques lignes plus loin. D'après le calendrier de Gaza et l'ère d'Éleuthéropolis, le 25 Dystros 414 = le 19 mars 613 (voy. *RB*. 1903, p. 427) et non le « 21 mars 613 », comme on écrit (*Échos*..., *loc. l.*, p. 313). Si le P. Vailhé a raison de rattacher à l'ère de Gaza une inscr. de Bersabée datée du *20 Lôos 576*, *ind. 9*, attribuée hypothétiquement par le P. Abel (*loc. l.*, p. 427) à l'ère chrétienne, l'unique motif qu'il en allègue, à savoir « qu'on ne se servait pas encore de l'ère chrétienne », n'est peut-être pas apodictique, malgré l'autorité de ceux qui ont donné cours à l'aphorisme. La *Revue* a signalé naguère (1902, p. 428, note) au moins un cas où Cyrille de Scythopolis fait usage d'une ère qui pourrait bien avoir au moins quelque rapport avec la nôtre. Quant à la rectification de la lecture *13 février 587* en *7 février 587* dans *RB*. 1901, p. 580, elle a été faite l'an dernier par M. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, V, 58, note 1. — *Nov.-déc.* 1903. Le R. P. Germer-Durand publie deux bulles de plomb byzantines trouvées aux environs de Jérusalem. Les fac-similés sont trop obscurs pour permettre un contrôle des lectures ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΥ et ΒΡΟΛΙΩΝΟC proposées pour les deux légendes monogrammatiques de l'une des bulles. Une pièce remarquable est un sceau médiéval recueilli en Transjordane et portant l'exergue : ✝ *S*[*igillum*] *Herve Godeschav*. Le R. P. Germer rapproche de *Herve* le nom d'un archevêque latin de Césarée, *Hernesius* ou *Ernesius* qu'il propose de lire *Hervesius*. Mieux vaut sans doute laisser en paix *Hernesius*. Un coup d'œil sur les tables de Röhricht

lonia, by Theophilus Pinches. 2d edition. London, Society for promoting christian knowledge, 1903, 591 pp. 8°. — 9 fr.

(1) A propos de cette ère nous regrettons de ne pas connaître les conclusions d'une étude de M. Kubitschek, *Iahreshef. d. oester. arch. Instituts*, VI, n° 1, signalée par la *Rev. archéol.*, 1903, t. II, 361, et qui a échappé au R. P. Vailhé.

(*Gesch. d. Königr. Jerusal.*) fournit des prénoms *Herveus* et *Hervis* beaucoup plus satisfaisants. *Godeschav* n'aurait-il rien de commun avec des noms de chevaliers tels que *Godescalcus* (Guil. Tyr., XXI, 27) ou *Godescal* (ap. Röhr., *Gesch. des erst. Kreuzzuges*, p. 84, note)? — L'étude remarquable du P. G. Quénard sur le *Saint-Sépulcre* présente la seule reconstruction des édifices constantiniens qui réponde à la fois aux données d'Eusèbe, aux descriptions anciennes et aux indices archéologiques aujourd'hui connus. A l'orient, sur la rue du bazar, les grands propylées; en avançant vers l'ouest, une façade, un atrium à portiques, la basilique avec sa crypte et ses portiques latéraux; au delà un second atrium à colonnades et, tout à l'ouest, la rotonde de l'Anastasis. — P. L. Dressaire, *Recherches topographiques sur la voie douloureuse* : enquête documentaire et topographique fort suggestive.

P. E. Fund Quart. Stat., janv. 1904. M. Macalister donne son sixième rapport sur les fouilles de Gézer (voir Chronique). — C. W. Wilson, *Golgotha and the holy sepulchre* : fin de l'étude poursuivie déjà depuis quelque temps sur le vrai site du Calvaire et du Saint-Sépulcre. Ses conclusions sont telles que les faisaient pressentir les articles précédents. M. W. ne voit aucune raison décisive, « historique, traditionnelle et topographique » en faveur de la tradition communément reçue; mais il ne constate pas non plus d'argument péremptoire forçant à abandonner cette tradition. Si on suppose prouvé que l'église du Saint-Sépulcre est en dehors de la seconde enceinte, on sera porté néanmoins à donner plus de poids à l'identification de Macaire en 327 qu'à toutes les conjectures et arguments fournis par les écrivains du XIXe et du XXe siècle. L'auteur annonce pour le courant de l'année la publication d'un volume où il reprendra son étude sous une forme un peu plus développée et l'accompagnera d'illustrations et de plans. — M. Clermont-Ganneau dans quelques notes d'archéologie et d'épigraphie, s'attache à rechercher le site de l'ancienne *Platanos*, qui paraît bien être la même chose que la *Platané* de Josèphe (*Antiq.*, XVI, 11, 2). Il inclinerait à localiser cette forteresse à *Almoun*, au delà de l'embouchure du *nahr el-ʿAwali*, sur la route de Saïda à Beyrouth. Le nom moderne serait une corruption de l'ancien nom *ʿarmôn* (platane) que les Grecs auraient simplement traduit dans leur langue. — Baldensperger, *The immovable East* (suite) : changeurs et monnaie, poterie, selliers, tatonnage, porteurs. — *Baalbek*, par R. Phené Spiers : simple aperçu des ruines principales avec un plan du temple et des cours emprunté au Guide Murray. — Description de quatre manuscrits samaritains appartenant à la société *Palestine Exploration Fund* par A. E. Cowley, etc.

Zeitschrift des DP. Vereins, XXVII, fasc. 1 : *Les voies de communication et les lieux habités de la Galilée dans leur dépendance des conditions naturelles*, début d'une étude anthropo-géographique par M. le Dr V. Schwöbel. L'auteur utilise les travaux de première main, en particulier les *Mémoires* du Survey anglais et les études de M. Schumacher, pour tracer les lignes de la géographie physique de la Galilée et de sa situation économique, surtout au point de vue de la population. Quatre planches rendent sensibles les résultats. L'étude n'est pas seulement attrayante à cause de l'importance historique de la Galilée; l'extrême variété du sol lui donne un intérêt particulier. Il règne encore beaucoup d'incertitude sur les chiffres de la population.

Recueil d'archéologie orientale *publié par* M. Clermont-Ganneau, tome VI, livraisons 1-5. Sommaire : § 1. Deux chartes des Croisés dans des archives arabes. — § 2. Inscription grecque de Palmyre. Wadd., n° 2572. — § 3. Saïda et ses environs d'après Édrîsi. — § 4. Une nouvelle dédicace du sanctuaire de Baal Marcod. — § 5. Lepcis et Leptis Magna, nouvelles inscriptions. — § 6. « Meskin » et lépreux.

— § 7. Monogrammes byzantins sur tessères de plomb. — § 8. Platanos de Phénicie. — § 9. Inscription égypto-phénicienne de Byblos (pl. II). — § 10. Jupiter Héliopolitanus (pl. I).

Varia. — *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* — 29 *janvier*. M. Ph. Berger présente de la part du professeur Giacomo de Gregorio, de Palerme, une inscription découverte au pied de la montagne de Pellegrino. C'est un de ces *ex-voto* à Tanit, déjà si fréquemment rencontrés; le lieu où celui-ci a été trouvé prouve que le culte de la déesse franchissait la mer et s'étendait dans les îles situées entre l'Europe et l'Afrique. — 5 *février*. M. Ph. Berger commente de la part du P. Delattre une inscription phénicienne d'Espagne trouvée à Villaricot, au sud de Carthagène; c'est une stèle funéraire portant ces mots : « Tombeau d'Abdmelquart, fils de Baalpillès ». — 19 *février*. M. Clermont-Ganneau communique de la part du P. Lagrange un certain nombre d'informations archéologiques recueillies en Palestine. — M. Heuzey expose quelques-uns des principaux résultats obtenus par le capitaine Croz, le nouveau chef de la mission française de Chaldée à Tello. Les documents épigraphiques recueillis permettent d'établir une relation entre les annales de Sirfourla et celles de plusieurs autres villes chaldéennes parmi lesquelles Érech. — 26 *février*. M. Clermont-Ganneau communique de la part des PP. Prosper et Lagrange l'avis de nouvelles trouvailles archéologiques faites aux environs de Jérusalem. — Il lit une communication sur la *Peregrinatio Sylviae*. — 4 *mars*. M. Bayet, directeur de l'enseignement supérieur, rend compte de la campagne de fouilles faites en Perse par M. de Morgan depuis six mois. Ces derniers temps on a trouvé notamment une statue de femme en granit avec inscription, un lion en marbre, une colonne de bronze portant une longue inscription, des palmes et divers autres objets en bronze. — M. Clermont-Ganneau continue la lecture de son mémoire sur la *Peregrinatio*. — M. Heuzey entretient l'Académie d'une série de vases chaldéens en terre noire, ornés de figures à la pointe, dont le contour est avivé par une pâte blanche incrustée dans les incisions.

Sorbonne. — 2 *février*. M. Trénel soutient les deux thèses de doctorat suivantes : l'Ancien Testament et la langue française du Moyen Age, VIII-XVe siècles (étude sur le rôle de l'élément biblique dans l'histoire de la langue des origines à la fin du XVe siècle); — l'élément biblique dans l'œuvre poétique d'Agrippa d'Aubigné. — Le jeudi 11 *février*, M. A. Lods, professeur à la Faculté de théologie protestante, a fait, sous le patronage de la Société des Amis de l'Université de Paris, une conférence sur le sujet suivant : Les Hébreux croyaient-ils à la vie future? Il a montré que loin d'être une croyance sémitique primitive, la croyance à un néant à peu près complet après la mort n'avait été qu'un moment de transition dans l'histoire de la pensée hébraïque, moment pendant lequel s'est préparé le travail intérieur qui a donné naissance, au IIe siècle avant notre ère, à une forme nouvelle de la croyance à la vie future, conforme à l'esprit du prophétisme, l'attente de la résurrection.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

L'ÉVANGILE DES XII APÔTRES

RÉCEMMENT DÉCOUVERT

(*Fin*)

II

Dans la première partie de cette étude, nous en étions restés au moment où Jésus, craignant d'être fait roi, s'était retiré dans un lieu écarté.

Le morceau de l'Évangile des Douze apôtres auquel nous avons donné le numéro 1 met à la fin de cette retraite la vocation des apôtres racontée par saint Matthieu (x, 1); saint Marc (III, 13); saint Luc (VI, 12 et suiv.).

Ce dernier évangéliste commence ainsi son récit : « En ce temps-là, Jésus s'en étant allé sur la montagne pour y prier, y passa toute la nuit à invoquer Dieu et, quand il fut jour, il appela ses disciples et en choisit douze d'entre eux qu'il nomma apôtres, etc. » Or saint Jean (VI, 15) disant : « Mais Jésus sachant qu'ils devaient venir pour l'enlever et le faire roi s'enfuit (ou se retira) de nouveau (*iterum*) sur la montagne, tout seul », cela a suffi à notre auteur (en dépit de saint Matthieu (XIV, 23), et saint Marc (VI, 46), relatant la suite des mêmes événements) pour assimiler ces deux retraites distinctes sur la montagne. En revanche, il s'inspire de saint Matthieu (XX, 17-19), de saint Marc (X, 46) et de saint Luc (XVIII, 31), quand il nous dit que Jésus choisit cet instant, très peu postérieur à la résurrection de Lazare, où il s'apprêtait à retourner à Jérusalem, pour annoncer sa mort prochaine. (Voir aussi l'Évangile de saint Matthieu, XVI, 21, dans lequel cette annonce suit déjà directement l'institution de saint Pierre comme chef de l'Église.)

Notre texte s'exprime ainsi :

« Les jours de sa retraite étant écoulés, il appela les apôtres.

« Il leur dit : Mes frères, voici que les jours de ma sortie du monde sont accomplis. Ceux que mon Père m'a donnés, je vous les ai ac-

cordés. Je ne vous ai point laissés sans vous enseigner toutes les choses que vous désiriez.

« Toi, Pierre, tu gouverneras la foule des frères. Viens près de moi sur cette pierre que je te bénisse et que je te fasse ενομαστος (ονομαστος, célèbre) sur la terre entière. »

La bénédiction de Pierre, inspirée par le chapitre XVI de saint Matthieu joint à l'Apocalypse, est très longue. Elle remplit la fin du premier morceau et, dans le morceau qui suit, nous la retrouvons, sous une autre forme cette fois, prononcée par le Père, mais suivie de celle de chacun des autres apôtres. Elle est d'ailleurs très intéressante. On y constate une foi très vive en la primauté et en l'infaillibilité du Siège de Pierre. Aucun document antique n'est aussi net, si ce n'est l'Évangile de saint Matthieu lui-même et le concile de Chalcédoine, préeurseur sous ce rapport de celui du Vatican. Or il faut se rappeler, d'après les citations d'Origène, que notre texte n'est pas postérieur au IIe siècle. C'est donc un témoignage précieux de la croyance des premiers temps du christianisme, témoignage analogue à ceux que Mgr Freppel a recueillis dans les apocryphes de ce genre.

Notons seulement qu'on y voit intervenir les quatre éons de lumière. Les éons de lumière et les éons de ténèbres figurent souvent dans les documents gnostiques. Mais ils sont pris alors pour des esprits bons ou mauvais, comparables aux anges ou aux démons et rentrant dans la conception que Valentin se faisait du plérome qu'il avait emprunté aux prêtres des vieux sanctuaires égyptiens, comme l'a très bien dit Tertullien. Αιων s'écartait ainsi beaucoup de son sens primitif : longue période de temps, siècle, éternité. Dans un des passages au moins de l'Évangile des Douze apôtres, celui que nous venons de viser, les éons de lumière semblent plutôt pris pour les grands espaces célestes, habitacles de la lumière éternelle et qui doivent s'ouvrir pour la faire voir pleinement à l'élu Pierre. Cette idée n'est point, à proprement parler, gnostique, bien que les Valentiniens aient pu ensuite s'emparer de telles expressions, en les comprenant autrement. Mais la question est plus difficile pour un autre passage relatif aux éons, si l'on ne doit pas admettre ici soit un contresens, soit une interpolation.

Voici, du reste, toute cette partie du texte :

« Courbe ta tête, ô Pierre. La droite de mon Père est élevée sur toi pour t'ordonner archevêque.

« Que les vingt-quatre vieillards (voir l'Apocalypse de saint Jean, IV, 4) remplissent leurs fioles de parfums et les versent sur ta tête, ô Pierre, pour t'ordonner archevêque. Que les quatre animaux (voir *ibidem*, IV, 6) me fassent bénédiction ainsi qu'à mon Père et qu'ils

disent le trisagion, car on va ordonner mon élu Pierre archevêque.

« O vous, quatre éons de lumière, ouvrez-vous; car la puissance de mon Père viendra en vous pour habiter dans la bouche de mon élu Pierre.

« Trésors célestes et lieux d'habitation de mon royaume, réjouissez-vous aujourd'hui; car on donnera vos clefs (Matth., XVI, 19) à mon élu Pierre.

« Puissances et Dominations du ciel, réjouissez-vous aujourd'hui; car j'ai donné une puissance qui ne passera pas à la langue de Pierre.

« Trônes et seigneuries, réjouissez-vous : je donnerai une Paternité à mon élu Pierre sur des milliers de peuples à jamais.

« Terre entière, réjouis-toi, car j'ai donné la puissance de délier à un homme miséricordieux.

« Paradis, réjouis-toi aujourd'hui et répands des parfums, car je revêtirai Pierre d'une étole (στολή) sans tache à jamais.

« Amenti (enfer), prends deuil aujourd'hui, ainsi que tes puissances, car j'ai promis à Pierre un testament éternel, parce que je bâtirai sur lui mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle (Matth., XVI, 18).

« Ces choses, Jésus les dit, tandis que Pierre était sur la montagne. Il lui dit à savoir : Simon Pierre, dis-moi : qui suis-je?

« Et à cet instant Pierre regarda au haut du ciel, il vit les sept cieux ouverts, il vit la gloire du Père et les armées célestes qui descendaient sur la montagne à cause de son ordination.

« Et il vit la droite du Père descendant sur sa tête, faisant une venue unique avec le Fils et le revêtant du Saint-Esprit.

« Et lorsqu'il le contempla ainsi seul à seul, il poussa un cri, se précipita à terre en disant : Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant.

« Jésus lui dit : Tu es heureux, Simon Bariona (Matth., XVI, 17), car la chair et le sang ne t'ont pas révélé ces choses. Maintenant écarte-toi pour que je te donne la puissance de ma langue à ta langue pour lier et délier (Matth., XVI, 19).

« Alors il agita sa main sur sa tête et toutes les armées célestes dirent le *trisagion* (Apocalypse, IV, 8), de sorte que les éons qui étaient sur la montagne criaient disant : Saint, saint l'apôtre Pierre grand prêtre. »

Peut-être, en donnant à éon le sens d'espaces célestes qu'il a certainement plus haut, le texte primitif disait-il seulement en grec que ces éons qu'on apercevait depuis la montagne résonnaient par suite des cris de l'armée céleste : « Saint, saint »; et peut-être aussi

faut-il croire que les armées célestes intervenaient seules d'abord, sans faire aucunement doublon avec des éons, auxquels notre texte copte actuel donne un rôle identique.

On lit ensuite :

« Lorsque Pierre eut reçu ces grands honneurs, son visage s'illumina, il resplendit comme le soleil devant les apôtres ou comme le Moïse de ce temps. »

Il paraît, d'après une phrase malheureusement inachevée par suite d'une lacune, que les autres apôtres furent jaloux. Mais Jésus les consola et il fit intervenir le Père céleste, comme il l'avait annoncé plus haut.

Dans notre second morceau, c'est en effet la droite du Père qui est « sur la tête de Pierre » :

« Le Père le bénit en disant : Tu seras dans les sommets de mon royaume; tu seras très élevé à la droite de mon Fils; celui sur lequel tu élèveras la main sur terre, moi, mon Fils et l'Esprit saint nous élèverons la main sur lui; ce que tu délieras sur la terre nous le délierons dans le ciel; ce que tu lieras nous le lierons (Matth., XVI, 19). Personne ne sera plus élevé que toi et ton siège : et celui qui ne participera pas à ton trône (c'est-à-dire sans doute ne sera pas en communion avec ton successeur), sa main sera rejetée et non acceptée; ton souffle (ou esprit) viendra du souffle de mon Fils et de l'Esprit saint, de sorte que tout homme que tu baptiseras et au visage duquel tu souffleras (par la confirmation) recevra l'Esprit saint au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

« Les Chérubins et les Séraphins dirent Amen » (Apocalypse, V, 14).

Dans ce passage, l'auteur applique personnellement à saint Pierre même ce qui est dit dans saint Matthieu à tout le collège des Apôtres. Il est vrai qu'aussitôt après il donne une bénédiction spéciale à chacun des apôtres.

Notons seulement que, pour saint Thomas qui doutait toujours, il est annoncé que sa foi serait désormais un aigle de lumière qui volerait dans tous les pays jusqu'à ce qu'ils croient en leur Sauveur, et que, pour saint Barthélemy, le Père lui dit : « Ton âme sera le lieu de séjour des mystères de mon Fils. »

C'est peut-être d'après cela que l'Évangile et les actes postérieurs de saint Barthélemy sont si gnostiques.

Quant à saint Jean, il est, comme toujours, très favorisé : « Toi, Jean, mon bien-aimé, le lien qui est sur le cœur de mon Fils, ton esprit et celui de mon Fils et le mien, il n'y a pas de séparation entre eux, mais tu seras béni dans le royaume. »

Nous avons vu déjà que l'Évangile et l'Apocalypse de saint Jean sont suivis de préférence par le pseudo-Gamaliel. Les autres évangiles, dont on se sert pourtant, ne sont guère cités expressément que quand il s'agit des privilèges de saint Pierre et des apôtres.

Dans le troisième fragment, nous voyons que Jésus prit de nouveau la parole après l'institution donnée par le Père à ceux qui doivent le représenter. Nous avons encore les deux dernières phrases de son discours, dont la première se retrouve en saint Matthieu (XVII, 19), c'est-à-dire au chapitre qui suit celui dont le fragment que nous venons de reproduire contient le développement :

« Rien ne peut être impossible pour vous dans le transport même des montagnes. Maintenant ayez foi dans l'amour de mon Père; car la perfection de toute chose c'est la foi. »

« Tout cela, le Sauveur le disait aux Apôtres pour les consoler, car il connaissait ce qui était préparé par les autorités qui étaient venues pour l'enlever et le faire roi.

Encore ici c'est saint Jean (VI, 15) qui est visé, comme il l'avait été d'une façon expresse, précédemment. Dans la première partie de ce travail nous avons vu, en effet, qu'après la résurrection de Lazare, Caius, l'envoyé de l'empereur Tibère, avait songé à substituer Jésus au tétrarque Philippe et à lui confier même la Judée propre, qui était gouvernée par Pilate. Nous avons dit aussi — par avance — que Pilate, selon cette légende, adhéra à ce projet. Nous en allons avoir la preuve dans les pages suivantes :

« Les messagers de Théophile (peut-être celui auquel saint Luc dédie son évangile, I, 3, et les Actes des Apôtres, I, 1), les messagers de Théophile, dis-je, vinrent jusqu'à Jésus. Ils l'avertirent disant qu'on cherchait après lui pour le faire roi.

« Les Apôtres dirent à Jésus : Notre-Seigneur, c'est une joie pour nous qu'on te fasse roi.

« Jésus leur dit : Est-ce que je ne vous ai pas dit que mon royaume à moi n'est pas de ce monde (Jean, XVIII, 36)? ne mettez pas la joie dans votre cœur pour le royaume de ce monde, ô mes frères les apôtres. N'est-il pas pour un temps? n'ai-je pas établi cela avec vous, ô mes membres saints? Ce n'est pas sur la table du royaume de ce monde (Luc, XXII, 30) que je mangerai avec vous. Mon royaume, à moi, demeure éternellement au ciel et sur la terre (Luc, XI, 2).

« Ces choses-là et d'autres encore, Jésus les disait à ses disciples, caché sur la montagne, parce qu'on le cherchait pour le faire roi.

« Et les autorités de Tibère, avec Pilate aussi, firent acte de puissance une seconde fois au sujet de Jésus, pour le faire roi. Pilate les ap-

prouva beaucoup en disant : Vraiment, d'après les miracles et les prodiges que fait cet homme, il mérite d'être fait roi sur toute la Judée. D'après les choses que j'ai entendues de cet homme, je le répète, il est digne d'être fait roi.

« Voilà ce que disait Pilate devant les autorités de l'empereur Tibère.

« Hérode ne put supporter cela sans mépriser Pilate.

« Il dit : Tu es un Pontus (Ponce), Galiléen, étranger, Égyptien. Tu ne connais rien à la loi. Tu n'es, d'ailleurs, pas depuis assez longtemps *præses* en cette ville pour connaître les œuvres de cet homme.

« Hérode lui dit (de plus) : Quiconque va contre les ordres du roi irrite le roi. Non! il ne convient pas que Jésus soit roi sur la Judée.

« Et alors une inimitié exista entre Hérode et Pilate au sujet de Jésus depuis ce moment (Luc, XXIII, 12).

« Cette parole se répandit et devint célèbre dans toute la Judée : Jésus roi des Juifs. C'est pourquoi Pilate écrivit le rapport (ἀναφορα) sur Jésus et c'est pourquoi il fit fixer sur la croix : Celui-ci est Jésus, le roi des Juifs (Jean, XIX, 19).

« Lorsque Hérode eut entendu ces choses, il resta plus fixé encore dans sa manie contre Jésus, disant : Mon père mourut dans l'aversion de celui-ci dès son enfance. Moi je ne me laisserai pas mourir, celui-ci étant vivant. Il donna beaucoup de richesses aux autorités et les envoya auprès de l'empereur et il organisa une conspiration perfide dans toute la Judée.

« Notre-Seigneur Jésus connaissait toute chose qui se tramait contre lui. Il dit à ses disciples : Le diable a préparé (versé) un calice de ruse pour me faire crucifier. Maintenant donc mettez tous mes mystères dans vos oreilles. Je ne vous ai laissés manquer de rien dans les mystères de mon royaume (Matth., XIII, 11; Marc, IV, 11; Luc, VIII, 10). Je vous ai donné toute puissance au ciel et sur la terre. Je vous ai laissé tout pouvoir sur les serpents et les scorpions, qui sont sous votre autorité (Luc, X, 19). Maintenant levez-vous, sortons de ce lieu; car Hérode cherche après moi pour me faire mourir (Luc, XIII, 31).

« Notre-Seigneur Jésus descendit de la montagne avec ses disciples. »

Le dernier paragraphe (comme l'un de ceux que nous avons reproduits plus haut et qui précède l'institution de saint Pierre en qualité de chef de l'Église et la bénédiction des apôtres) se rapporte au récit donné par saint Matthieu (XX, 17), saint Marc (X, 32), saint Luc (XVIII, 31), récit que le premier de ces évangélistes fait en ces termes :

« Jésus, s'en allant à Jérusalem, prit en particulier ses douze disciples et il leur dit : Voilà que nous allons à Jérusalem : et le Fils de l'Homme sera livré aux princes des prêtres et aux scribes qui le condamneront à mort et le livreront aux gentils, afin qu'ils le traitent avec dérision, qu'ils le crucifient : et il ressuscitera le troisième jour. »

Seulement, notre auteur joint à cette prophétie plusieurs recommandations qui se retrouvent antérieurement dans les divers évangiles. C'est pour lui une méthode très fréquente que de grouper ainsi à une place déterminée des paroles qui, en réalité, ont été prononcées dans des occasions très diverses. On a pu le remarquer à plusieurs reprises et nous le remarquons encore dans notre chapitre à propos du royaume de Dieu. Les Évangiles sont remplis de la mention de ce royaume de Dieu : pour en avoir la preuve, on n'a qu'à ouvrir une concordance. Mais, quand il s'agit de la royauté temporelle qu'on voulait offrir à Jésus, le pseudo-Gamaliel ne voit rien de mieux que de citer des phrases du Sauveur tirées soit de son interrogatoire par Pilate, soit de ce qu'il dit sur la croix au bon larron.

Le fond pourtant de ce discours est exact ; car saint Matthieu (xx, 20) et saint Marc (x, 34) nous racontent que, justement après la prophétie du Christ se rendant à Jérusalem, et probablement d'après ce que saint Jean (vi, 15) nous a dit au sujet de la royauté offerte à Jésus, la mère des fils de Zébédée vint avec ses fils Jacques et Jean pour lui demander pour ses cousins les meilleures places à ses côtés au moment de sa gloire : ce à quoi Jésus répond en opposant les princes de ce monde à ceux de l'autre et le royaume d'ici-bas au royaume éternel. Seulement, le mot même de royaume n'est pas ici.

C'est à ce moment que se placent dans saint Matthieu (xx, 31), dans saint Marc (x, 46), dans saint Luc (xviii, 25) la guérison de l'aveugle-né, puis le dernier voyage, à Bethphagé et à Béthanie (Matth., xxi, 1 ; Marc, xi, 1 ; Luc, xix, 29), raconté plus longuement par saint Jean (xii, 1). Le tout précède immédiatement le récit du jour des Rameaux et de la Passion.

Dans notre texte, au contraire, au départ de la montagne, sur laquelle il aurait annoncé sa mort (ce que d'autres évangélistes lui font faire en chemin), Jésus rencontre le diable exécutant, sur la montagne même, une pêche miraculeuse. Ceci se rattache pour lui à ce qu'il fait dire au Christ dans le dernier paragraphe déjà cité précédemment : « Le diable a préparé pour vous un calice de ruse pour me faire crucifier (ce calice de ruse est sans doute un souvenir du calice que les fils de

Zébédée doivent boire comme lui avant d'arriver à la gloire selon saint Marc, x, 38). Maintenant donc mettez tous mes mystères dans vos oreilles. Je vous ai donné toute puissance au ciel et sur la terre. Je vous ai laissé aussi tout pouvoir sur les serpents et les scorpions, qui sont sous votre « autorité (parole qu'on retrouve, nous l'avons dit, dans saint Luc, x, 19).

Il fallait montrer la puissance que les apôtres auraient sur les démons et, pour cela, mettre les adversaires face à face. Jésus n'avait-il pas dit aussi à saint Pierre (Luc, XXII, 31) : « Voici que Satan vous demande pour vous cribler comme le froment ». Il est vrai que cette parole est bien postérieure ; mais on pense que c'est le moment de l'intercaler ici :

« Notre-Seigneur Jésus descendit de la montagne avec ses disciples.

« Voici que le diable se présenta devant eux. Il prit la forme d'un pêcheur. Beaucoup de démons le suivaient portant une multitude de filets, de pièges, d'hameçons, de crochets et jetant les filets et les hameçons sur la montagne.

« Les apôtres, quand ils les virent jetant leurs filets de côté et d'autre, et leurs hameçons aussi, s'étonnaient beaucoup. Ils dirent : Notre-Seigneur, quel est l'homme de cette sorte qui fait ces choses dans le désert?

« Il dit : Pierre, celui-là est celui dont je t'ai dit : Voici que Satan vous demande pour vous cribler comme le froment. Moi j'ai prié pour toi, pour que ta foi ne défaille point.

« Jean lui dit : Que trouvent-ils dans ce désert?

« Jésus lui dit : Mon bien-aimé Jean, celui (Judas) après lequel il cherche, voici qu'il l'a pris.

« C'est le pêcheur qui prend tous les poissons mauvais. C'est le chasseur qui prend toutes les bêtes souillées et quiconque est mauvais.

« Philippe lui dit : Qui donc a été saisi par l'hameçon de celui-ci ou dans ses filets?

« Jésus répondit : Une multitude sera prise par l'hameçon de celui-ci et dans ses filets.

« André lui dit : Mon Seigneur, quel est le bénéfice de celui-ci, à faire transgresser les hommes?

« Jésus lui dit : Est-ce que je ne suis pas venu pour prendre à mon royaume ceux qui sont à moi? Celui-ci aussi cherche ceux qui sont à lui pour son tourment. J'ai supporté cette grande humiliation. Je suis descendu au monde afin d'arracher mes brebis à la mort, qui est celui-ci.

« Jean dit : Mon Seigneur, ordonne-moi et je le poursuivrai pour savoir ce qu'il fait.

« Jésus lui dit : Va, mon bien-aimé Jean, car je t'ai purifié dès le sein de ta mère.

« Jean marcha vers le diable. Il lui dit : Que fais-tu de ces filets et que prends-tu en ce lieu?

« Le diable lui dit : J'ai entendu à ton sujet et au sujet de tes frères que vous êtes des pêcheurs prenant des poissons. Je suis venu ici pour voir votre habileté. Aujourd'hui me voici, moi, mes serviteurs et mes filets. Appelle aussi tes frères. Qu'ils viennent auprès de toi en ce lieu avec leurs filets et jetons-les ici. Celui qui prend du poisson ici, celui-là est le maître. Il n'est pas bien difficile de prendre du poisson dans les eaux. Mais dans ce désert il est étonnant de prendre du poisson.

« Jean lui dit : J'ai fini d'entendre parler de ton adresse. Avant que je vienne près de toi en ce lieu, jette tes filets; nous verrons ce que tu prendras.

« A cet instant il les jeta. Il se saisit de toutes les espèces de poissons qui sont dans les eaux. Quelques-uns étaient pris par leurs yeux, d'autres par leurs lèvres.

« Jésus était au loin, ainsi que ses apôtres, contemplant ces choses.

« Il leur dit : Voyez la manière dont Satan s'empare des pécheurs par leurs membres.

« Jésus dit à Jean : Dis-lui de jeter... »

Là se termine notre morceau.

Mais primitivement à la suite, on décrivait sans doute le voyage à Béthanie; car selon les Évangélistes (Matthieu, XXVI, 1 et suiv.; Marc, XIV, 1 et suiv.; Luc, XXII, 1; Jean, XII, 1) c'est au moment où Jésus était à Béthanie se rendant à Jérusalem pour la Pâque et où les princes des prêtres s'assemblaient dans cette ville pour le perdre, qu'une femme, nommée Marie, vint se précipiter aux pieds du Sauveur qu'elle arrosa de parfums.

Alors, dit saint Jean, l'un des disciples, Judas Iscariote, qui devait le trahir (il n'est pas nommé expressément à cet endroit par les autres évangélistes), s'écria :

« Pourquoi n'a-t-elle pas vendu ce parfum 300 deniers qu'elle aurait donnés aux pauvres?

« Il disait cela, remarque-t-il, non qu'il se souciât des pauvres, mais parce que c'était un larron et qu'ayant la bourse, il portait l'argent. »

Jésus le reprit sévèrement. Mais Matthieu et Marc ajoutent que Judas Iscariote (ils le nomment alors) alla aussitôt trouver les prêtres pour vendre son divin Maître.

A ce point intervient un nouveau fragment de notre cinquième évangile se rapportant à la trahison de Judas. Notons qu'on s'y sert, pour désigner la bourse, de la même expression, κλοσσογομον (que nous avons trouvée aussi dans le fragment n° 2 visant déjà l'avarice de l'apôtre), et qu'on attribue à sa femme une grande part de responsabilité dans son crime.

Évidemment le morceau doit s'intercaler immédiatement après le verset 5 du chapitre XII de saint Jean déjà cité : « Il disait cela non qu'il se souciât des pauvres, mais parce que c'était un larron et qu'ayant la bourse, il portait l'argent qu'on y mettait. »

Notre texte le commente d'abord pour ainsi dire :

« (Souvent nous avions) trouvé cet homme volant dans les choses qu'on jetait dans la bourse chaque jour, les apportant à sa femme et en frustrant les pauvres dans son service. Quand, des fois (*sic*), il s'en revenait à la maison ayant des sommes entre les mains, elle avait coutume de se réjouir de ce qu'il avait fait. Nous l'avons même vu n'ayant pas pris chez lui pour elle conformément à la malice de ses yeux et son insatiabilité. Et alors elle avait coutume de le tourner en ridicule.

« De cette façon donc, par suite de l'insatiabilité et du mauvais œil de cette femme, il resta ce jour-là : et elle lui conseilla cette grande chose si terrible à savoir : Voici que les Juifs poursuivent ton maître. Lève-toi donc et livre-le-leur. On te donnera beaucoup de richesses et nous les mettrons pour nous dans notre maison afin d'en vivre.

« Et il se leva, le malheureux, après avoir écouté sa femme jusqu'à ce qu'il eût conduit son âme au tartare de l'Amenti (à l'enfer), de la même manière qu'Adam écouta sa femme jusqu'à ce qu'il devînt étranger à la gloire du Paradis et de telle façon que la mort dominât sur lui et sa race entière. De même Judas écouta sa femme et se rendit de la sorte étranger aux choses du ciel et aux choses de la terre pour aboutir à l'Amenti, le lieu des pleurs et des gémissements.

« Il alla vers les Juifs et il convint avec eux de trente pièces d'argent (voir saint Matthieu, XXVI, 15) pour livrer son Seigneur. Ils consentirent à cela. Ils les lui donnèrent, ces pièces d'argent.

« Ainsi fut accomplie la parole qui était écrite : Ils ont reçu les trente pièces d'argent pour le prix de celui qui est précieux.

« Il se leva ; il les porta à sa mauvaise femme. Il lui dit..... »

Le reste manque.

Évidemment l'auteur, en montrant la culpabilité principale de la femme de l'apôtre, veut préparer, dans l'esprit du lecteur, le récit évangélique d'après lequel Judas, pendant l'interrogatoire de Jésus

chez Caïphe, reporte l'argent aux grands prêtres, en leur faisant part de ses remords.

Dans saint Matthieu (XXVII, 3) on lit :

« Alors Judas, qui l'avait livré, voyant qu'il était condamné, fut touché de repentir, et reportant aux princes des prêtres et aux anciens les trente pièces d'argent,

« Il dit : J'ai péché en livrant le sang innocent.

« Mais eux ils dirent : Que nous importe? C'est ton affaire.

« Alors Judas ayant jeté cet argent dans le temple, se retira et alla se pendre.

« Cependant les princes des prêtres ayant pris l'argent dirent : Il n'est pas permis de le mettre dans le trésor; car c'est le prix du sang.

« Et ayant délibéré là-dessus, ils en achetèrent le champ d'un potier pour la sépulture d'un étranger. C'est pourquoi ce champ est encore aujourd'hui appelé Haceldama, c'est-à-dire le champ du sang.

« Alors fut accompli ce qui a été dit par le prophète Jérémie : Ils ont reçu les trente pièces d'argent, le prix de celui qui avait été mis à prix, de celui qu'avaient estimé les fils d'Israël : et ils les ont données pour le champ du potier, selon ce qu'a établi à moi le Seigneur. »

C'est cette citation de Zacharie (XI, 12 (1) et suiv.) attribuée à Jérémie et que la version copte possède seule pour Jérémie, qui a été visée dans notre évangile des Douze apôtres. Mais cette fois elle est appliquée, non point aux grands prêtres auxquels Judas rend l'argent, mais au traître lui-même et à sa femme touchant les trente pièces.

Il serait intéressant de connaître le dialogue attribué au couple maudit, quand il fut mis en possession de la somme en question, sans doute trouvée trop faible par la femme. Ce qui est certain, c'est que ce thème a été ensuite amplifié par d'autres apocryphes postérieurs, par exemple dans le récit très abrégé de la passion qui représente la femme de Judas nourrice sur lieu de l'enfant de Joseph d'Arimathie, et à laquelle cet enfant de huit mois dit des injures, pour avoir livré le sang innocent, au moment même où l'on conduisait Jésus chez Pilate.

Dans l'Évangile des Douze apôtres, il manque tout ce qui suit le marché fait par Judas avec les prêtres, tandis que Jésus était encore à Béthanie, c'est-à-dire l'arrivée à Jérusalem et les apprêts de la Cène.

(1) Zacharie dit : « Ils pesèrent trente pièces d'argent et (les ayant reçues) le Seigneur me dit : Allez jeter à l'ouvrier en argile cet argent, cette belle somme qu'ils ont cru que je valais lorsqu'ils m'ont mis à prix, etc. »

Le premier fragment que nous avons ensuite, se réfère à celle-ci, dont on décrit un singulier épisode. On a beaucoup discuté sur le dernier repas du Christ pendant lequel il a institué l'Eucharistie. S'agissait-il du repas pascal prescrit par Moïse et où l'on devait manger un agneau et des herbes amères, avec les détails liturgiques que tout le monde connaît? Il paraît assez naturel de le supposer et de faire concorder ainsi la Pâque nouvelle avec l'ancienne. Mais il y a à cela de sérieuses difficultés. La date de la Pâque officielle n'était point encore arrivée. Elle ne survint qu'après la mort du Christ, ainsi que les Évangélistes en font foi (Jean, XIX, 14, etc.). Le Fils de Dieu pouvait évidemment en avancer la date, et il paraîtrait qu'il l'a fait d'après les passages où il est dit : « Allez nous préparer la Pâque » (Luc, XXII, 8). « J'ai beaucoup désiré manger cette Pâque avec vous » (Luc, XXII, 15). « Ils préparèrent la Pâque » (Matth., XXVI, 19; Marc, XIV, 16). Marc un peu plus haut (XIV, 12) spécifie que c'était le premier jour des Azymes où l'on immolait (*sic*) la Pâque. Seul saint Jean (XIII, 1) se borne à dire que la Cène se fit avant la fête de Pâques (*ante diem paschae*).

Selon notre apocryphe (qui cite toujours saint Jean de préférence), le repas n'aurait été nullement conforme aux prescriptions de Moïse, puisque au lieu d'un agneau ce fut un coq qu'on servit.

Voici le texte en question, où l'on voit Matthias, le disciple que les Apôtres choisirent plus tard pour remplacer Judas (Actes, I, 26), qui siégeait déjà avec eux.

« Le Sauveur le mit (Matthias) avec les douze apôtres; et la table était devant eux.

« Quand le Sauveur étendait la main vers une nourriture, la table faisait le tour, de sorte que tous étendaient la main vers ce dont le Sauveur mangeait; et il le bénissait.

« Matthias déposa un plat sur lequel était un coq.

« Le sel était sur la table. Le Sauveur étendit la main pour manger du sel d'abord; et, sur la table qui faisait le tour, tous les Apôtres en prirent. Matthias dit à Jésus : Rabbi, tu vois ce coq. Lorsque les Juifs me virent le tuer ils dirent : On tuera ton maître comme ce coq.

« Jésus sourit. Il dit : O Matthias, la parole qu'ils ont dite, ils l'accompliront. Ce coq donnera le signal avant la lumière se levant (Jean, XIII, 38; cf. XVIII, 27). C'est le symbole de Jean Baptiste qui annonçait devant moi. Mais je suis la lumière véritable qui n'a en elle rien de ténébreux (Jean, I, 5, 6). Quand ce coq est mort, on m'a dit que je mourrais, moi aussi que Marie a fait être dans son sein. J'y ai résidé avec les Chérubins et les Séraphins. Je suis sorti du ciel des cieux sur la terre. Il était difficile, pour la terre, de pouvoir porter ma gloire.

Je suis devenu homme pour vous (Jean, I, 14). Maintenant donc ce coq ressuscitera.

« Jésus toucha le coq et lui dit : Je te dis, ô coq, de vivre de nouveau comme tu l'as fait. Que des ailes te poussent et que tu voles en l'air, afin d'avertir du jour où l'on me livrera.

« Se leva le coq sur le plat. Il s'échappa.

« Jésus dit à Matthias : Voilà que l'oiseau que tu as immolé, il y a trois heures, est mort. On me crucifiera et mon sang sera le salut des nations (et je ressusciterai le troisième jour). »

Évidemment ce passage (dans lequel l'auteur a voulu développer certaines phrases de saint Jean devenues pour lui des thèmes sur lesquels il rêvait), ce passage, dis-je, devait suivre, par rapport au récit de saint Jean, le lavement des pieds (Jean, XIII, 1 à 20), et précéder ceci (Jean, XIII, 21) : « Cum hæc dixisset Jesus, turbatus est spiritu et protestatus est et dixit : Amen, amen dico vobis quia unus ex vobis tradet me ». L'incise de notre texte : « Afin d'avertir du jour où on me livrera », prépare en effet celle de l'Évangile de saint Jean : « En vérité, en vérité je vous le dis, l'un de vous me livrera », qu'on retrouve d'ailleurs en substance, soit dans saint Matthieu (XXVI, 21), soit dans saint Marc (XIV, 18), soit dans saint Luc (XXII, 21).

Saint Jean (XIII, 36), saint Matthieu (XXVI, 35), saint Marc (XIV, 29), saint Luc (XXII, 33), mettent après le départ du traître Judas désigné par le Christ, la scène relative à la prédiction du renoncement de Pierre.

Saint Jean porte :

« Simon-Pierre lui dit : Seigneur, où allez-vous?

« Jésus lui répondit : Vous ne pouvez maintenant me suivre où je vais, mais vous me suivrez après.

« Pierre lui dit : Seigneur, pourquoi ne puis-je vous suivre maintenant? je donnerai ma vie pour vous.

« Jésus lui répondit : Vous donnerez votre vie pour moi? En vérité, en vérité, je vous le dis, le coq ne chantera point que vous ne me renonciez trois fois. »

Saint Luc :

« Le Seigneur dit : Simon, Simon, voici que Satan vous a tous demandés pour vous cribler comme le froment. Mais j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille point. Lors donc que tu seras converti, confirme tes frères.

« Pierre lui répondit : Seigneur, je suis prêt à aller avec vous, soit en prison, soit à la mort même. Mais Jésus lui dit : Pierre, je te le dis, le coq ne chantera pas aujourd'hui que tu ne m'aies renoncé trois fois. »

Saint Matthieu :

« Lorsque l'hymne eut été dit, ils sortirent (pour aller) à la montagne des Oliviers.

« Alors Jésus leur dit : Vous souffrirez tous scandale à cause de moi cette nuit; car il est écrit : Je frapperai le pasteur et les brebis du troupeau seront dispersées.

« Mais, après que je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée.

« Pierre lui répondit et lui dit : Quand tous les autres se scandaliseraient à cause de toi, je ne me scandaliserai jamais.

« Jésus lui dit : En vérité, je te le dis : cette nuit avant que le coq chante deux fois, tu me renonceras trois fois. »

Saint Marc :

« Quand l'hymne fut dit, ils s'en allèrent sur la montagne des Oliviers.

« Et Jésus leur dit : Vous vous scandaliserez tous à cause de moi cette nuit; car il est écrit : Je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées. Mais après que je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée. Pierre lui dit : Quand tous les autres se scandaliseraient à cause de toi, je ne me scandaliserai pas, moi.

« Jésus lui dit : En vérité je te le dis, toi, cette nuit, avant que le coq chante, tu me renieras trois fois. »

M. Bickell a retrouvé en grec, à Vienne, un fragment d'Évangile non canonique, qui se rapproche ici beaucoup de saint Matthieu et de saint Marc et porte :

« Après le repas, comme ils parlaient : — Tous, cette nuit, vous vous scandaliserez, selon ce qui est écrit : Je frapperai le berger et les brebis (τα προβατα) seront dispersées. Pierre disant : Et si tous, moi pas! — Le coq ne cocaillera pas deux fois que tu ne me renonces trois fois. »

A notre avis, il ne peut être question, comme on l'a cru, d'une rédaction primitive de saint Matthieu, traduite sur le texte hébreu et qui n'aurait pas eu l'incise ajoutée après coup et, pense-t-on, hors de place, sur l'apparition du Christ en Galilée après sa résurrection.

D'abord cette phrase n'est point hors de place ; elle est toute naturelle après l'annonce de la dispersion des apôtres que le Sauveur devait seulement rejoindre en Galilée.

Et puis, tout nous prouve que nous avons affaire à une rédaction fort diverse de celle de saint Matthieu et de saint Marc, bien que s'en rapprochant sur certains points. L'allure en est plus vive, les expressions différentes et, le plan étant autre, on comprend facilement qu'il n'y soit pas question du voyage en Galilée devant avoir lieu plus tard.

Le seul objectif, c'était ici saint Pierre, comme souvent d'ordinaire dans le texte que nous étudions.

Il s'agit bien, en effet, pour nous, comme l'a dit tout d'abord Bickell, d'un évangile non canonique (*Das nitchtkanonische Evangeliumfragment*) devant, comme tel, être étudié isolément : et cet évangile non canonique nous paraît être l'Évangile des Douze apôtres, qui seul a absolument le cadre des évangiles canoniques.

Dans saint Jean venait, ensuite, l'admirable discours après la cène. Il nous manque dans son ensemble, par suite des lacunes de nos textes coptes, ainsi que tout ce qui concerne le départ pour le jardin des Oliviers, soit dans saint Jean (XVIII, 1), soit dans les autres évangélistes (saint Matthieu, XXVI, 36 ; saint Marc, XIV, 32 ; saint Luc, XXII, 46).

Mais ici s'intercale un morceau inspiré également par saint Matthieu (XXVI, 41) ou saint Marc (XIV, 38) et par saint Jean (XV, 2, 20 et XVI, 33). L'auteur y fond, en effet, en partie, ce qui se passa dans le jardin des Oliviers et, en partie, certaines données du discours après la cène.

Dans saint Matthieu on lit :

« Après cela Jésus s'en vint avec eux en un lieu appelé Gethsémani et il dit à ses disciples : Demeurez ici pendant que je m'en irai là pour prier.

« Et ayant pris avec lui Pierre et les deux fils de Zébédée, il commence à être saisi de tristesse.

« Alors il leur dit : Mon âme est triste jusqu'à la mort. Demeurez ici et veillez avec moi.

« Et, s'en allant un peu plus loin, il se prosterna le visage contre terre, priant en ces termes : Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi. Cependant que votre volonté soit faite et non la mienne.

« Il vint ensuite vers ses disciples et les ayant trouvés endormis, il dit à Pierre : Quoi, vous n'avez pu veiller une heure avec moi. Veillez et priez afin que vous n'entriez pas en tentation, car l'esprit est prompt mais la chair est faible. »

Le texte est à peu près identique dans saint Marc ; et dans saint Luc (XXII, 40) il diffère surtout en ceci que Jésus s'adresse à tous les apôtres et non point seulement à saint Pierre.

En ce qui concerne la prière du Christ, le faux Gamaliel l'allonge considérablement dans un manuscrit copte de Strasbourg qu'on avait cru d'abord appartenir à l'Évangile selon les Égyptiens.

Jésus ne parle pas seulement au Père de lui-même, mais aussi de ses disciples, et cela dans des termes analogues à ceux dont saint Jean s'est servi quand, dans le discours après la cène, il est question de l'arbre

produisant de bons fruits (S. Jean, xv, 2 et suiv. Voir sur le même sujet Luc, iii, 8; Matth., vii, 16; Marc, iv, 4).

Cette prière n'est plus, du reste, toute de résignation; c'est un chant de triomphe sur les résultats de la rédemption :

« (Mon fils, vrai, le bon arbre de mon jardin), on le reconnaîtra en présence de celui de l'étranger (de l'ennemi); on le reconnaîtra par ses fruits; car il est préférable à une multitude de.....

« En vérité, donne-moi ta puissance, ô mon Père. Place-la en celui qui souffre avec moi pour le bien.

« En vérité, j'ai reçu pour moi la couronne du royaume de ceux qui ont pour eux le mépris, dans leur humilité, sans arriver au repos.

« Par toi, je suis roi, mon Père : tu feras que cet ennemi (le diable) me soit soumis.

« En vérité, l'ennemi sera détruit par qui? — Par le Christ.

« En vérité, l'aiguillon de la mort disparaîtra... par qui? — Par l'Unique né.

« En vérité, le royaume, à qui appartient-il? — Au Fils.

« En vérité, par qui toutes choses furent-elles? — Par le Verbe..... »

Une lacune vient interrompre en cet endroit le texte, qui reprend au moment où le Sauveur revient vers les apôtres.

L'Évangile des Douze apôtres devait suivre ici la version de saint Luc qui ne sépare pas Pierre et les fils de Zébédée du corps apostolique, mais il attribue à la scène un tout autre caractère que dans les Évangiles canoniques, caractère dépendant d'ailleurs tout naturellement de celui qu'il a donné à la fin de la prière dans le jardin des Oliviers.

Les apôtres, au lieu d'être endormis, sont très attentifs à ce que leur dit le Christ. Ils pleurent et lui demandent leur destinée.

Voici le morceau en question :

« Quand il eut achevé toute la prière à son Père (sans doute celle que nous avons reproduite d'après saint Matthieu), il se retourna vers nous :

« Il dit : Elle approche l'heure où l'on m'enlèvera de vous (conf. S. Jean, xiii, 33 et suiv.).

« L'esprit est vif, mais la chair est faible. Restez donc à prier avec moi (conf. Matth., xxvi, 41).

« Nous, les apôtres, nous pleurâmes en disant : Fils de Dieu, nous aussi, quelle est notre destinée?

« Il répondit en nous disant : Ne craignez pas devant la dissolution (Luc, xii, 4)... Mais, bien plus, ne craignez pas la puissance; souvenez-vous de tout ce que je vous ai dit; car de même qu'ils m'ont persécuté,

ils vous persécuteront (Jean, xv, 20). Or, réjouissez-vous, j'ai vaincu le monde (Jean, xvi, 33); j'ai... »

Le manuscrit de Strasbourg est interrompu par une lacune. Mais plus loin, il reprend la fin du discours du Christ, en visant expressément ensuite, dans un récit impersonnel, l'un des morceaux précédents, c'est-à-dire celui où l'Évangile des Douze apôtres racontait comment Jésus *sur la montagne* avait béni chacun des apôtres en lui expliquant sa mission :

« Je vous ai révélé toute ma gloire, ainsi que le mystère de votre apostolat. »

« — En vérité, il nous avait révélé ces choses précédemment. Je vous ai donné les témoignages (relatifs) aux enseignements et aux bénédictions qu'il nous avait accordés (à chacun) sur la montagne. »

Nouvelle lacune suivie des mots :

« Nos yeux pénétrèrent alors en tout lieu; nous contemplâmes la gloire de sa divinité, ainsi que toute la gloire de notre seigneurie. Il nous revêtit alors de force pour notre apostolat; toutes choses devinrent claires pour nous comme le soleil et s'illuminèrent. »

Là se terminent malheureusement les fragments de Strasbourg, dont l'origine ne peut plus être douteuse, grâce, d'une part, au renvoi déjà signalé et, d'une autre part, à l'expression « nous les apôtres », parallèle à celles analogues que nous avons trouvées dans les autres morceaux.

Après la prière au jardin des Oliviers, les Évangélistes racontent l'arrestation de Jésus par le fait de la trahison de Judas (Matth., xxvi, 47; Marc, xiv, 43; Luc, xxii, 47; Jean, xviii, 2); la comparution devant les princes des prêtres (Marc, xiv, 53; Luc, xxii, 52; Jean, xviii, 13 et 24).

Enfin les Juifs amènent le Sauveur devant Pilate (Matth., xxvi, 13; Marc, xvi; Luc, xxiii, 1; Jean, xviii, 28).

C'est ce dernier évangéliste que notre auteur suit de préférence et développe dans un nouveau morceau.

Saint Jean, après avoir raconté les difficultés que fit Pilate à juger Jésus et la discussion qu'il eut à ce sujet avec les Juifs, s'exprime ainsi :

« Pilate rentra dans le prétoire. Il appela Jésus et lui dit : Tu es le roi des Juifs?

« Jésus lui répondit : Dis-tu cela de toi-même ou si d'autres te l'ont dit de moi?

« Pilate répliqua : Suis-je un Juif, moi? Ta nation et les pontifes t'ont livré à moi. Qu'as-tu fait?

« Jésus répondit : Mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes gens auraient combattu afin que je ne sois pas livré aux Juifs. Maintenant donc mon royaume n'est pas de ce monde.

« Pilate lui dit : Tu es donc roi ?

« Jésus repartit : Tu l'as dit, je suis roi. C'est pour cela que je suis venu dans le monde afin de rendre témoignage à la vérité. Quiconque appartient à la vérité écoute ma voix.

« Pilate lui dit : Qu'est la vérité ?

« Et ayant dit ces mots, il sortit vers les Juifs et leur dit : Je ne trouve en cet homme aucune cause (de punition ou de crime digne de mort). »

Le faux Gamaliel insiste sur la lutte, prétendue plus active encore, entre Pilate et les Juifs (conf. Jean, XVIII, 29). C'est devant les menaces de ces derniers que le gouverneur recule et vient... « jusqu'à Jésus qui était dans le prétoire », reprend notre texte.

« Il lui dit : D'où es-tu et que dis-tu de toi-même ?

« J'ai peiné en combattant pour toi et je n'ai pu te sauver.

« Si tu es le roi des Juifs, dis-le-nous avec assurance (Jean, XVIII, 33).

« Jésus répondit et dit à Pilate : Tu dis cela de toi-même ou si d'autres te l'ont dit (*Ibid.*, 34) ?

« Pilate lui dit : Suis-je un Juif, moi ? Ton peuple t'a livré à moi. Qu'as-tu fait (*Ibid.*, 35) ?

« Jésus répondit : Mon royaume, à moi, n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes gens combattraient afin qu'on ne me livrât pas aux Juifs. Maintenant donc, mon royaume n'est pas de ce monde (*Ibid.*, 36).

« Pilate lui dit : Tu es donc roi (*Ibid.*, 37) ?

« Jésus répondit : C'est toi qui l'as dit. Je suis roi. J'ai été enfanté et je suis venu dans le monde pour cette chose : pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de moi écoute ma voix (*Ibid.*, 37).

« Pilate lui dit : Qu'est la vérité (*Ibid.*, 38) ?

« Jésus lui dit : Est-ce que tu n'as pas vu, toi, que celui qui parle avec toi est vérité ? Ne vois-tu pas à sa face qu'il a été engendré par le Père ? N'entends-tu pas aux paroles de sa bouche qu'il ne vient pas de ce monde ? Sache, ô Pilate, que celui-là te jugera. C'est lui qui jugera le monde avec justice. Ces mains que tu saisis, ô Pilate, t'ont formé. Ce corps que tu vois et cette chair qu'ils ont... »

Une lacune vient interrompre ici le texte (1), mais nous savons

(1) Depuis que j'ai écrit et corrigé en première épreuve cette étude, j'ai retrouvé un autre morceau qui, à mon avis, doit s'intercaler un peu plus loin, dans la conversation de Jésus

que ce discours de Jésus à Pilate fut assez long dans cet Évangile. Un autre morceau, que nous citerons bientôt, nous apprend que Jésus annonça à Pilate tout ce qui allait arriver et particulièrement les

avec Pilate. D'après la comparaison de ce fragment avec le précédent, Pilate aurait demandé deux fois au Christ s'il était roi. En cela, l'auteur suit encore saint Jean qui fait poser deux fois cette question par le magistrat romain. Seulement le discours intermédiaire du Sauveur est ici beaucoup plus étendu. Je crois, du reste, que dans le morceau actuel, Jésus répond à une objection de Pilate disant : Si tu es roi tout-puissant, pourquoi crains-tu? Pourquoi as-tu pleuré et sué le sang dans le Jardin des Oliviers avant ton arrestation? Jésus répond que s'il a été triste jusqu'à la mort, c'est qu'il était chargé des péchés du monde et que de plus il prévoyait tous les outrages de la Passion, tout ce que la créature réservait à son créateur. Ici, comme dans saint Matthieu (XXIII, 34 et suiv.), dans saint Luc (XI, 49 et suiv.), il décrit tout ce que les Juifs ont déjà fait subir aux prophètes (voir aussi saint Paul, Hebr., XI, 37). Ce serait la troisième fois que le Christ aurait parlé ainsi.

Donnons ce texte qui dans saint Jean s'intercale encore entre XVIII, 38 et XIX, 5, 6 :

« (Je m'affligeai) beaucoup parce qu'il n'y a aucune chose que je puisse placer en parallèle de cette autre, et cela de manière à me faire dire : Mon âme est triste jusqu'à la mort. Semblablement j'ai vu, par prophétie, la multitude de mes compatriotes m'environnant et me chassant avec mépris, criant contre moi, préparant un vase de vinaigre et le plaçant devant moi, d'autres préparant des clous, d'autres tressant une couronne d'épines; les porteurs de lances m'entourant avec leurs armes... toute cette multitude de Juifs criant : Prenez-le ! Crucifiez-le ! Lorsque j'eus vu ces choses de cette sorte, je m'affligeai beaucoup et jusqu'à la mort, voyant ceux que j'avais créés bellement (*sic*) voulant me perdre méchamment dans leur folie, voyant l'argile luttant contre le potier, voyant la créature voulant tuer celui qui l'a créée, voyant l'œuvre de mes mains, alors que je me tenais debout devant elle comme accusé. Je n'ai pas péché et on n'a pas trouvé de malice dans ma bouche, c'est pourquoi mon âme a été affligée jusqu'à la mort.

« Après toutes ces choses, Pilate reçut les apologies (*sic*) de Jésus en disant (encore) : Si tu es le roi des Juifs, dis-le avec assurance.

« Jésus lui dit : Après ce long temps tu ne sais pas encore que je suis roi, et que c'est moi qui t'ai formé de mes mains, ô Pilate? C'est mon père qui m'a envoyé ici afin que je ramène l'homme à son principe encore. Il m'a plu de ramener l'œuvre de mes mains à son principe qui est Adam, parce que depuis le temps ou il a violé nos commandements, nous l'avons jeté dehors du Paradis, en vertu de sa désobéissance. Je veux maintenant le faire revenir encore. Depuis que Caïn a tué Abel, son frère, le sang de celui-ci ne se tait point, criant jusqu'à cette heure. Il ne cessera pas de crier jusqu'à ce que le mien crie et que le sien se taise.

« Ils ont scié en deux Isaïe. Ils ont écartelé Jérémie. Ils ont étranglé les uns. Ils ont lapidé les autres. Ils ont frappé une multitude de prophètes, et jusqu'à maintenant ils n'ont point cessé leur audace et leur impudence. Ils ont tué le prêtre Zacharie fils de Barachias et Jean son fils. Et voici que maintenant ils s'attaquent à celui qui est plus grand qu'eux tous, c'est-à-dire à moi.

« Lorsque Pilate entendit ces paroles, il eut très peur. Il amena Jésus au milieu du Sanhédrin et dit : Voilà l'homme (Jean, XIX, 5) après lequel vous cherchez en ce lieu. Alors ils crièrent à Pilate : Prenez-le ! Crucifiez-le.

« Pilate leur dit : (Prenez-le vous-mêmes et crucifiez-le, car je ne trouve en lui aucun crime, etc., Jean, XIX, 6)... »

Ici se trouve dans saint Jean (XIX, 9) le troisième interrogatoire auquel se réfèrent sans doute les prédictions visées plus haut.

On remarquera qu'à la différence de saint Matthieu et de saint Luc notre évangéliste joint à Zacharie fils de Barachias, son fils saint Jean-Baptiste. Cela est conforme à une tradition, contestée d'ailleurs, sur l'identité de ce Zacharie avec le père du précurseur. Pour Isaïe, on admet généralement qu'il a été scié en deux. Mais la mort de Jérémie est inconnue. L'énumération des supplices contre les Prophètes est, du reste, fort analogue à celle de saint Paul.

miracles qui accompagneraient sa résurrection glorieuse et qui auraient lieu dans son tombeau.

Pilate, frappé depuis longtemps par les miracles du Christ et qui avait désiré le faire roi, grava toutes ces choses dans son esprit et voulut en vérifier plus tard l'exactitude.

Au fond, Pilate croyait en Jésus, mais par lâcheté, nous l'avons déjà dit, il n'osa pas lutter contre les Juifs et contre Hérode, auquel il renvoya encore le Christ, ce qui, selon saint Luc (XXIII, 12), fit cesser l'inimitié qui était entre lui et ce prince.

Le Sauveur fut amené de nouveau par les Juifs devant Pilate qui, cette fois, l'abandonna à leur volonté (*Jesum tradidit voluntati eorum* (Luc, XXIII, 25).

Saint Jean insiste beaucoup sur les derniers efforts de Pilate dans le but de délivrer Jésus. Il ne cède que devant l'accusation de haute trahison et il se lave les mains du sang de ce juste (conf. Matth., XXVII, 24). Nous avons cité déjà un passage de l'Évangile de saint Pierre qui semble s'inspirer du rôle que le nôtre attribue partout à Hérode, passage d'après lequel ce serait Hérode qui aurait alors donné l'ordre de l'exécution.

Nous n'avons pas retrouvé jusqu'ici le récit du crucifiement et de la mort du Christ parallèlement à celui qui nous est donné par saint Matthieu, XXVII, 31 et suiv.; saint Marc, XV, 15 et suiv.; saint Luc, XXIII, 26 et suiv.; saint Jean, XIX, 16 et suiv.

Le premier fragment qui nous soit parvenu après ceux copiés précédemment fait évidemment suite aux détails donnés par saint Jean sur les derniers moments de la vie du Christ :

« Cependant la mère de Jésus et la sœur de sa mère, Marie de Cléophas et Marie-Madeleine se tenaient auprès de la croix. Jésus donc voyant sa mère et près d'elle le disciple qu'il aimait, dit à sa mère : Femme, voilà votre fils.

« Puis il dit au disciple : Voilà votre mère, et, depuis ce temps, le disciple la prit chez lui.

« Après cela, Jésus voyant que tout était accompli, afin que l'Écriture fût encore accomplie, dit : J'ai soif, et comme il y avait là un verre plein de vinaigre, les soldats en remplirent une éponge et la mettant au bout d'un bâton d'hysope ils la lui présentèrent à la bouche.

« Jésus ayant pris le vinaigre dit : Tout est accompli, et baissant la tête il rendit l'esprit.

« Comme donc c'était la veille du sabbat, afin que les corps ne demeurassent point à la croix le jour du sabbat (car ce sabbat était un

jour très solennel), les Juifs prièrent Pilate de leur faire rompre les jambes et de les faire enlever.

« Il vint donc des soldats qui rompirent les jambes du premier et de l'autre qu'on avait crucifié avec lui, puis étant venus à Jésus et le voyant déjà mort, ils ne lui rompirent pas les jambes.

« Mais l'un d'eux lui perça le côté d'une lance et aussitôt il en sortit de l'eau et du sang. »

Notre apocryphe reprend ici; et, dans une phrase dont le commencement manque, il s'indigne contre la perversité et la cruauté des Juifs qui n'avaient pas même respecté le cadavre de Jésus, dont la divinité supporta ce scandale :

«... les Juifs ; il est patient pour eux, il est patient parce qu'ils viendront en ses mains pour qu'il les juge. »

Puis il intercale un très curieux épisode :

« Voici qu'un homme de la multitude dont le nom était Ananias et qui était de Bethléem, la cité de David, se précipita vers la croix de Jésus et courut à lui. Il plaça ses mains sur les mains du Fils de Dieu et appliqua son cœur sur le cœur du Fils de Dieu. Il embrassa les pieds de Jésus, il embrassa les mains de Jésus, il embrassa la bouche de Jésus, il embrassa le flanc de Jésus qu'on a percé d'une lance pour notre salut, il embrassa les membres du Fils de Dieu, disant : O Juifs menteurs et impies, tuez-moi, mais ne tuez pas le Fils de Dieu; car Jésus est mon Seigneur, Jésus est mon Dieu. C'est le Christ.

« Lorsqu'il eut dit ces choses, une voix sortit du corps du Sauveur sur la croix disant : Ananias, Ananias, ton corps n'aura pas l'odeur des morts. La mort ne pourra rien sur ton corps. On écrira ton nom sur la porte des cieux et on t'appellera dans les cieux : les prémices des fruits d'immortalité.

« Telles sont les choses que le corps du Fils de Dieu dit suspendu à la croix.

« Les grands prêtres étaient tout à fait hors d'eux-mêmes et jetaient des pierres sur l'homme. Le vieillard bienheureux *apa* Ananias ouvrit la bouche pour louer Dieu en disant :

« Mon cœur se réjouit dans la bonne odeur du Fils de Dieu. La lumière du Fils de Dieu a illuminé mon âme et mon corps. Je suis plein d'allégresse. Gloire au Père et à l'Esprit saint à jamais. Amen.

« Les prêtres, après être restés à lapider l'homme, sans qu'il mourût, ordonnèrent de le brûler vivant. Quand ils eurent allumé le brasier de feu, le feu rafraîchit son corps comme un vent de rosée. Il resta au milieu du feu trois jours et trois nuits jusqu'à ce que le Sauveur ressuscitât d'entre les morts.

« Lorsqu'ils eurent vu que le feu ne le touchait pas, les grands prêtres le percèrent d'une lance.

« A cet instant (après la mort d'Ananias et la résurrection du Christ), le Sauveur prit l'âme d'Ananias en haut avec lui vers les cieux.

« Le Seigneur lui dit : Tu es bienheureux, ô Ananias, parce que tu as cru au Fils de Dieu pendant le temps où tu étais dans le monde. Non seulement tu as cru, mais tu es devenu le parent du Fils de Dieu. Le corps que tu as uni à mon corps ne se corrompra pas et la terre ne le détruira pas... (A cause de ta piété à vénérer mes blessures, tous mes membres), je te les livre maintenant pour les examiner. Je n'ai pas honte, en effet, des blessures qui sont dans mon corps. Je n'ai pas honte des coups que j'ai reçus, je ne cacherai pas les trophées de ma victoire et de ma gloire, mais je les manifesterai et je les rendrai bien évidents. Le soleil connaît ces choses puisqu'il s'est obscurci. La terre connaît ces choses puisqu'elle s'est agitée cherchant un lieu de repos pour elle. Les pierres connaissent ces choses puisque à cause de cela elles se sont fendues en faisant deuil de mes souffrances par cette brisure d'elles-mêmes. Les morts ont connu ces choses puisque à cause de cela ils ont ressuscité. Le voile du Temple a connu cela puisqu'il s'est fendu et a ainsi pleuré le premier la perte des Juifs. Tu vois mes mains, comme tu l'as voulu. Tu peux pénétrer dans mes plaies avec tes doigts. Si tu veux voir mon côté, je ne t'affligerai pas en cela. Voilà que je te le découvre. Apporte ta main qui veut chercher et s'instruire ; mets ta main dans mon flanc et touche mon corps, conçu sans intervention de l'homme. Touche mon corps, que j'ai reçu de la vierge sainte, touche mon corps qui est ton parent, touche mon corps, qui a supporté la souffrance d'après ma volonté, touche mon corps qui est mort (et ressuscité). »

Ici s'arrête ce fragment, évidemment inspiré par ce que saint Jean (chap. xx) dit à deux reprises de Jésus ressuscité montrant son côté et ses mains tant à ses apôtres qu'à saint Thomas et disant à ce dernier : *Infer digitum tuum huc.*

Notons que l'apparition du Sauveur à Ananias mort est une sorte de parenthèse qui a dû précéder, dans l'Évangile des Douze apôtres le récit détaillé de l'ensevelissement, de la résurrection, et les apparitions aux vivants, c'est-à-dire aux saintes femmes et aux disciples. En ce qui concerne l'ensevelissement du Christ, aucun fragment de l'Évangile des Douze apôtres ne nous est parvenu. Mais un morceau que nous donnerons plus loin prouve que le faux Gamaliel avait dû développer, selon sa méthode ordinaire, et comme les *Acta Pilati* déjà cités antérieurement par nous), les récits de saint Matthieu, xxvii, 54

et suiv. ; saint Marc, xv, 43 ; saint Luc, xxiii, 51 ; saint Jean, xix, 38, habilement combinés, tant en ce qui concernait Joseph d'Arimathie et Nicodème qu'en ce qui concernait le centenier converti et les soldats placés par Pilate pour garder le tombeau, dûment scellé.

La première apparition du Christ après sa résurrection nous est racontée par saint Matthieu (xxviii, 1), saint Marc (xvi, 1), saint Luc (xxiv, 1) et saint Jean (xx, i).

Selon saint Matthieu, elle eut lieu devant Marie-Madeleine et une autre Marie. Selon saint Marc, devant Marie-Madeleine, Marie mère de Jacques et de Salomé. Saint Luc ne nomme que Marie-Madeleine et Marie mère de Jacques ; saint Jean, que Marie-Madeleine.

Il est vrai que dans saint Jean le nom de cette dernière figure tantôt incomplet, tantôt complet, ce qui permettrait de penser à deux personnages distincts. Notre auteur, qui suit toujours saint Jean de préférence, a accepté cette interprétation (comme d'ailleurs plus tard l'Évangile de saint Barthélemy), et les deux textes que nous venons de nommer font de Marie la mère du Sauveur. Il semblait naturel de voir le Christ apparaître d'abord à sa mère.

Voici comment saint Jean s'exprimait :

« Le premier jour (après le sabbat) Marie-Madeleine vint au sépulcre de grand matin, lorsqu'il faisait encore obscur, et elle vit que la pierre avait été ôtée. Elle courut donc et vint trouver Simon-Pierre et cet autre disciple que Jésus aimait et elle leur dit : Ils ont enlevé le Seigneur hors du sépulcre et nous ne savons où ils l'ont mis.

« Pierre sortit pour aller au sépulcre et cet autre disciple avec lui. Ils couraient ensemble ; mais cet autre disciple devança Pierre et arriva le premier au sépulcre.

« Et s'étant baissé il vit les linceuls qui y étaient et le suaire qu'on avait mis sur la tête, lequel n'était pas avec les linceuls mais plié dans un endroit à part.

« Alors cet autre disciple qui était arrivé le premier au sépulcre y entra aussi, et il vit et il crut, parce qu'ils ne savaient pas l'Écriture et qu'il fallait qu'il ressuscitât des morts.

« Les disciples après cela s'en retournèrent chez eux.

« Mais Marie se tenait dehors près du sépulcre, versant des larmes. Comme elle pleurait aussi, elle se baissa et regarda dans le sépulcre.

« Elle vit deux anges vêtus de blanc assis au lieu où avait été le corps de Jésus, l'un à la tête, l'autre aux pieds.

« Ils lui dirent : Femme, pourquoi pleurez-vous? Elle leur répondit : C'est qu'ils ont enlevé mon Seigneur et je ne sais où ils l'ont mis.

Ayant dit cela, elle se retourna et vit Jésus debout, sans savoir que ce fût lui.

« Jésus lui dit : Femme, pourquoi pleurez-vous? Que cherchez-vous?

« Elle, croyant que c'était le jardinier, lui dit : Seigneur, si c'est vous qui l'avez enlevé, dites-moi où vous l'avez mis et je l'emporterai.

« Jésus lui dit : Marie. Elle se retourna et lui dit : Rabboni (c'est-à-dire Maître).

« Jésus lui dit : Ne me touchez pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père, mais allez trouver mes frères et dites-leur ceci : Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu.

« Marie-Madeleine vint donc dire aux disciples qu'elle avait vu le Seigneur et qu'il lui avait dit ces choses. »

Comme Marie-Madeleine avait accompagné la sainte Vierge près de la croix (Jean, XIX, 25), on pouvait penser qu'il en était de même en cette occasion. L'Évangile des Douze apôtres les faisait donc arriver ensemble et il mettait ensuite surtout en scène la mère du Christ.

C'est elle qui parle au début de notre morceau, au moment où le Sauveur lui apparaît.

« ... En ce pays, les mères qui ont vu la mort de leurs fils, quand ils vont au tombeau de ceux qu'elles pleurent, il en résulte pour eux une grande consolation et une...

« Moi je suis sortie pour le voir, avec tous ceux-là, élevé sur la croix, comme un voleur, et voici que...

« Elle ouvrit les yeux; car ils étaient baissés pour ne pas voir ce qui se passait sur la terre à cause des scandales.

« Elle dit avec joie : Maître, mon Seigneur et mon Dieu, tu es ressuscité, bien ressuscité.

« Elle voulait le saisir pour lui baiser la bouche avec joie.

« Mais lui l'en empêcha et la pria disant : O mère, ne me touchez pas. Attendez un peu, ô ma mère; car voilà le vêtement que mon Père m'a donné quand il m'a ressuscité. Il n'est pas possible que rien de charnel me touche jusqu'à ce que j'aille au ciel.

« Et cependant ce corps est celui que tu m'as donné, avec lequel j'ai passé neuf mois dans ton sein. Sache ceci, ô ma mère, que la chair que j'ai reçue de toi est celle qui a reposé dans mon tombeau, celle-là aussi qui est ressuscitée aujourd'hui, celle qui se tient debout devant toi. Fixe tes yeux sur mes mains et mes pieds, ô Marie, ma mère. Sache que c'est moi que tu as nourri. Ne doute pas, ô ma mère, que je ne sois ton Fils. C'est moi qui t'ai laissée aux mains de Jean, au moment où j'étais monté sur la croix (voir Jean, XIX, 26).

« Maintenant donc, hâte-toi d'avertir mes frères..... Selon les paroles

que je vous ai dites, allez en Galilée : vous me verrez. Hâtez-vous ; car il m'est impossible de ne pas aller au ciel vers mon Père, pour ne plus vous rencontrer. Ceux qui ont souffert avec moi sur la terre me verront dans le ciel. »

Les dernières phrases, relatives au rendez-vous pris en Galilée avec les apôtres, sont tirées des autres Évangélistes (Matth., XXVIII, 7, et Marc, XVI, 7). On les retrouve aussi dans l'Évangile de saint Barthélemy, qui, s'inspirant de la phrase de saint Jean, relative à l'erreur de Marie, croyant voir en Jésus le jardinier, met successivement en présence la sainte Vierge et le jardinier (un certain Philogène) et la sainte Vierge et Jésus.

Dans saint Matthieu (XXVIII, 10), l'entrevue de Jésus avec les saintes femmes se termine par ces mots :

« Alors Jésus leur dit : Ne craignez point ; allez ; dites à mes frères qu'ils se rendent en Galilée ; c'est là qu'ils me verront. »

Il continue ensuite, de cette façon, le récit :

« Quand elles furent parties, quelques-uns des gardes vinrent à la ville et rapportèrent aux princes des prêtres ce qui s'était passé.

« Ceux-ci, s'étant assemblés avec les anciens, tinrent conseil et donnèrent une grosse somme d'argent aux soldats.

« Ils leur dirent : Dites que ses disciples sont venus la nuit et l'ont enlevé pendant que vous dormiez.

« Si cela vient à la connaissance du gouverneur, nous l'apaiserons et nous vous mettrons en sûreté.

« Les soldats, ayant donc reçu l'argent, firent ce qu'on leur avait dit, et ce bruit qu'ils répandirent dure encore parmi les Juifs. »

C'est d'après ces données que le faux Gamaliel (continuant à attribuer à Pilate le caractère honnête et les convictions chrétiennes cachées qui étaient censées l'avoir d'abord brouillé avec Hérode depuis le temps où il avait voulu faire roi Jésus) veut montrer le gouverneur repentant de sa faiblesse passée et faisant l'instruction, en bon juge qu'il était, sur le fait de la résurrection du Sauveur.

Non ! il ne croira pas les témoins achetés et que les Juifs ont résolu de soutenir devant lui. Il s'assurera lui-même de la vérité, vérité que lui dévoilera tout entière le centenier converti au pied de la croix, dont a parlé saint Matthieu (XXVII, 54).

Le morceau que nous allons reproduire commence au milieu de l'interrogatoire individuel de chacun des soldats — interrogatoire fort habilement conduit, du reste ; car Pilate a soin de poser chaque fois les questions de manière à avoir des réponses conformes, différant les unes des autres.

« Il appela le second et lui dit : Je sais que tu es un homme véridique plus que ceux-ci. Apprends-moi *combien d'Apôtres* ont pris le corps de Jésus dans le tombeau.

« Il dit : Ils vinrent tous les onze, ainsi que leurs disciples. Ils le prirent furtivement et se séparèrent seulement de cet autre (de Judas).

« Il appela le troisième et lui dit : Je prise ton témoignage plus que ceux de beaucoup. *Qui a pris* le corps du Christ dans le tombeau?

« Il lui dit : Joseph avec Nicodème et leur parenté (ceux-là mêmes — notons-le — qui, selon saint Jean, XIX, 38, 39, présidaient à l'ensevelissement du Sauveur).

« Il appela le quatrième. Il lui dit : Tu es le plus considérable parmi eux et je les ai tous renvoyés. Apprends-moi maintenant *ce qui a eu lieu quand on a pris* de vos mains le corps de Jésus dans le tombeau.

« Il lui dit : Notre seigneur, voici que nous dormions. Nous nous étions oubliés et nous n'avons pu savoir qui l'a pris. Ensuite, nous nous sommes levés, nous l'avons cherché et nous ne l'avons pas trouvé.....

« Dit Pilate aux Juifs et aux centurions : Tous ces gens-là mentent. Leurs paroles sont divisées entre elles..... pour le mensonge. Et il ordonna qu'on s'assurât des soldats jusqu'à ce qu'il vînt lui-même au tombeau.

« A cet instant, il se leva, avec les Juifs et le sanhédrin (συνεδριον) et les grands prêtres. Ils vinrent au tombeau; ils trouvèrent les linceuls placés à terre, sans personne là.

« Pilate dit : O hommes qui détestez votre vie, si on avait pris le corps, on aurait pris les bandelettes le renfermant.

« Eux, ils dirent : Tu ne vois pas que ce ne sont pas les mêmes, mais d'autres étrangères à lui.

« Pilate se souvint de la parole de Jésus (parole certainement extraite de la longue conversation qu'il eut avec Jésus dans le prétoire et dont nous avons donné plus haut une partie) : Il faut que de grands miracles aient lieu dans mon tombeau.

« Pilate se hâta d'entrer dans le tombeau. Il prit les linceuls de Jésus. Il les serra contre son sein. Il pleura sur eux. Il les baisa de joie, comme si Jésus en était entouré.

« Il fixa son attention sur le centurion qui se tenait debout, à la porte du tombeau. Il vit qu'il n'avait qu'un seul œil (car on avait crevé l'autre dans un combat) et qu'il le cachait dans sa main tout le temps pour ne pas voir la lumière.

« Pilate... »

Ici une lacune vient interrompre le récit. Probablement le centenier, interrogé par Pilate, a raconté les miracles arrivés au moment de la mort du Christ et la scène de la résurrection à laquelle il avait assisté avec ses soldats. Puis il a dit ses discussions avec les Juifs. La phrase suivante se rapporte en effet à ces discussions :

« Je leur dis : C'est Dieu qui vous cherchera querelle pour la vie du Seigneur. Il est venu pour vous le feu de sa fureur!

« Mais eux, ils consentirent à cette condamnation en disant : Son sang soit sur nous ainsi que sa mort à jamais. (C'est ce que les Juifs ont dit à Pilate lui-même, lors du lavement des mains, en saint Matthieu, XXVII, 25.)

« Pilate dit au centurion : O mon frère, ne livre pas la vie véritable que tu as reçue : et cela en vain et pour le repos des Juifs ».

(Nouvelle lacune. On y annonçait sans doute à Pilate la découverte d'un corps, dont la face était défigurée, dans un puits.)

« Arrivèrent Pilate et le centurion sur le puits du jardin qui était très profond. Moi, Gamaliel, je les suivais au milieu de la foule.

« Ils regardèrent en bas dans le puits. Ils virent le mort entouré de ses linceuls dans un coin du puits. Les Juifs crièrent : O Pilate, voici... (le corps de Jésus). »

Nouvelle lacune. Pilate sans doute fit alors la confrontation des disciples avec les Juifs criant toujours :

« Le corps de Jésus, qui est mort, n'est-ce pas celui-là? »

« Eux (les disciples) ils dirent : Notre seigneur, les linceuls que tu portes sur toi sont ceux de Jésus. Ce corps-là est celui du voleur qu'on a crucifié avec Jésus. Le linceul et les suaires avaient été donnés par Joseph et Nicodème... »

(Nouvelle lacune.)

« Pilate se souvint de ce que lui avait dit Jésus (toujours dans sa conversation précédente du prétoire) : Ceux qui sont morts ressusciteront dans mon tombeau.

« C'est pourquoi il appela les grands des Juifs et leur dit : Vous croyez que c'est le Nazaréen?

« Ils dirent : Nous le croyons.

« Il leur dit : Il convient de placer son corps dans le tombeau, comme tous les morts... »

La suite nous manque. Mais elle devait certainement raconter la résurrection du bon larron mort avec le Christ (Luc, XXIII, 39) et lui rendant de nouveau témoignage.

Nous avons déjà dit plus haut que ce morceau était comparable

aux *Acta Pilati* et spécialement aux derniers chapitres primitifs de ces *Acta*. L'idée même de faire de Pilate un juge impartial, consultant à la fois les Juifs et les disciples au sujet de Jésus, se trouve longuement développée dans les *Acta*, et cela dès la scène du prétoire et de la condamnation de Jésus.

Les Juifs avaient soutenu, nous l'avons dit, la calomnie même que nous retrouvons dans l'Évangile des Douze apôtres, quand il s'agit des accusateurs de Jésus devant Caius. Ils avaient dit qu'il était né d'une femme de mauvaise conduite et qu'il était magicien. Pilate fait venir douze témoins affirmant le contraire et qui avaient assisté au mariage de Marie. Nicodème qui, dans notre texte, est, avec Joseph d'Arimathie, à la tête des disciples dans l'instruction ouverte à propos de la résurrection, est représenté dans les *Acta* (chap. IX) comme se joignant aux douze témoins pour prendre le parti de Jésus.

Nicodème et Joseph d'Arimathie sont encore indiqués par les chapitres XII, XV et XVI comme ayant lutté contre les Juifs pour le Christ et ayant, de ce fait, subi persécution. Or, on se rappelle que c'est le rôle qu'ils jouent déjà, après la résurrection de Lazare, dans notre Évangile. Selon les *Acta*, Joseph est enfermé dans une chambre sans fenêtre avec une porte scellée et des gardes devant cette porte. Il ne s'en échappe pas moins et retourne à Arimathie. C'est à Arimathie que retourne également Joseph, que les Juifs veulent faire mourir beaucoup plus tôt, selon le faux Nicodème. Il est possible d'ailleurs qu'il ait admis une répétition de cette tentative après la résurrection dans une partie que nous ne possédons plus.

Enfin, nous l'avons dit, les *Acta Pilati* (ch. XIII et XIV) insistent beaucoup sur les témoignages des soldats qui ont assisté à la résurrection et auxquels on prodigue de l'argent pour affirmer que les disciples ont pris le corps de Jésus pendant leur sommeil.

C'est d'après des données de ce genre, combinées avec celles de saint Matthieu (XXVIII, 10 et suiv.) nous apprenant que les chefs des prêtres s'engagèrent à défendre les soldats payés par eux si Pilate les accusait, qu'a été composée la très belle scène de l'interrogatoire des soldats par Pilate.

Elle rentrait trop bien dans l'esprit général des *Acta Pilati* pour n'avoir pas été utilisée par eux si l'Évangile des Douze apôtres était antérieur. Nous croyons donc probable que les *Acta* sont les plus anciens. Et en effet, d'une part, l'ἀναφορὰ Πιλάτου qui y était adjointe était citée par le faux Gamaliel et, d'une autre part, saint Justin et Tertullien parlent de ces *Acta* et de leur annexe avant la citation

qu'Origène nous fait de l'Évangile des Douze apôtres, qu'il considère cependant comme si antique, c'est-à-dire de très peu postérieur aux deux premiers évangiles de saint Matthieu et de saint Marc.

Nous avons constaté, d'ailleurs, qu'au contraire on y voyait souvent saint Luc lui-même foncièrement visé et l'Évangile de saint Jean deux fois expressément nommé.

Certaines expressions, comme celle d'archevêque, ne sont pas des temps proprement apostoliques; celle d'évêque (επισκοπος) est seule en parallélisme avec le titre d'apôtre dans les épîtres.

Après la mort de tous les apôtres, on put seulement songer à donner au successeur de Pierre, chef de l'Église, cette désignation honorifique, qu'on étendit plus tard à d'autres sièges particulièrement importants.

Il nous paraît donc probable que notre texte ne peut être antérieur au commencement du IIe siècle.

C'est d'ailleurs une antiquité respectable : et notre document n'en offre pas moins un très grand intérêt, au point de vue des traditions chrétiennes et surtout des croyances de la primitive Église.

Il nous reste à parler d'un supplément relatif à l'Assomption de la Vierge et auquel nous avons déjà fait allusion. Il faut bien le reconnaître, l'attribution de ce supplément est loin d'être certaine, bien que l'indication perpétuelle : « nous les apôtres », et bien d'autres allusions de ce genre, tout autant que le style et la conception même de la composition, semblent réunir ce texte à l'Évangile des Douze apôtres.

Nous avons déjà signalé la principale objection, c'est-à-dire la présence, dans un texte absolument parallèle aux Évangiles canoniques, d'événements ayant eu lieu quinze ans après la résurrection du Christ, selon la tradition. Si on a voulu rapprocher de cette résurrection du Fils l'Assomption de la Mère, c'est par une piété que les critiques protestants n'hésiteraient pas à traiter de Mariolâtrie. Mais cette Mariolâtrie était générale dans les premiers siècles : tous les documents de cette période le prouvent. Il faut faire table rase de tout ce qui ne plaît pas, de tout ce que citent expressément les Pères des deux premiers siècles, pour la nier. Cette objection nous touche donc très peu. Mais celle du cadre strict des événements est plus sérieuse.

Dans tous les cas, que l'on admette ou non l'hypothèse, somme toute assez vraisemblable, énoncée plus haut, il est certain que le nouveau récit de l'Assomption dont nous allons parler est très analogue à celui qui est attribué au pape Évodius, disciple de saint Pierre, par les manuscrits depuis longtemps publiés par nous dans nos apocryphes coptes.

Comme le pseudo-Évodius, le pseudo-Gamaliel raconte que les Juifs, cherchant le corps de Marie pour le détruire, étaient devenus aveugles. Mais, sur ce point, notre document est beaucoup plus détaillé.

Il semble viser d'ailleurs, d'abord, une page actuellement perdue de l'Évangile des Douze apôtres, celle où l'on développait les indications contenues dans le chapitre XVIII de saint Jean relatif à l'arrestation de Jésus et à son interrogatoire chez Anne et Caïphe.

Au verset 13 on lit :

« Et ils l'amenèrent premièrement chez Anne, parce qu'il était beau-père de Caïphe, qui était grand prêtre cette année-là. Or, Caïphe était celui qui avait donné le conseil aux Juifs qu'il était expédient qu'un seul mourût pour tout le peuple.

« Cependant, Simon-Pierre suivait Jésus, comme aussi un autre disciple, qui était connu du pontife (ou d'un pontife), entra avec lui dans la cour du grand prêtre.

« Mais Pierre demeura dehors à la porte ; alors cet autre disciple qui était connu du pontife sortit et parla à la portière qui fit entrer Pierre, etc. »

Selon la tradition, le disciple qui fit entrer saint Pierre était saint Jean. D'après le fragment visé, il se serait servi pour cela d'un pontife qui ne semble pas avoir été Caïphe et qui, postérieurement à la mort de la Vierge, rappelle ce service à saint Pierre, après un accident grave à lui arrivé.

« Il dit : Je vous prie, ayez pitié de ma misère.

« Il se tourna vers Pierre et lui dit : Je t'en prie, aie pitié de moi ; souviens-toi du moment où la portière discuta avec toi en disant : Tu es un disciple de Jésus. Moi, je l'ai réprimandée. Maintenant donc, mon père Pierre, ne me laisse pas mourir dans ce tourment.

« Pierre lui dit : Cette puissance ne nous appartient pas. Mais si tu crois en Dieu et en son Fils unique Jésus-Christ que la Vierge a enfanté (tu obtiendras grâce).

« Le grand prêtre répondit : Nous savons, nous aussi, que c'est le Fils de Dieu. Mais que feras-tu pour l'avarice qui nous a aveuglé les yeux, et cela après que nos pères nous ont dit : Voici qu'on nous a faits prêtres pour servir à la tête du peuple et recevoir les prémices et les dîmes de leurs mains. Mais gardez-vous d'aimer l'argent, de peur que Dieu ne s'irrite contre vous. Ce qui vous sera de trop, donnez-le aux pauvres et à ceux qui ont besoin. Nous, nous n'avons pas obéi aux prescriptions de nos pères, mais nous avons été des marchands achetant et vendant. Jésus vint. Il nous chassa du temple en disant : Ne laissez pas ceux-ci dans ce lieu ; car le temple de mon

Père, ils en ont fait un marché. Nous donc, nous nous sommes mis en colère à cause de ses paroles; nous avons fait projet ensemble, nous l'avons pris, nous l'avons crucifié sans avoir connaissance que c'est le Fils de Dieu.

« Maintenant, mon père Pierre, n'entre pas en compte avec moi pour mon manque de foi. Pardonne-moi mon audace; voici que Dieu n'a pas voulu que je fusse aveuglé comme ces autres qui n'ont pas été dignes de voir la gloire du corps de la mère de mon Seigneur.

« Alors Pierre lui dit : Si tu crois au Christ, va embrasser le corps de la Vierge en disant : Je crois en toi et en celui que tu as enfanté, Vierge sans tache.

« Le grand prêtre courut en cet instant. Il embrassa le corps de la Vierge en parlant en hébreu, bénissant Dieu et témoignant de ce qui est écrit dans la loi et les Prophètes au sujet du Christ, tandis que les apôtres s'étonnaient de ce qu'il disait. Lui-même saisit sa main qui avait été coupée. Il l'appliqua en son lieu en disant : Au nom de celui qu'on a crucifié sur le bois de la croix, de celui que la Vierge a enfanté, ô Jésus-Christ, tu m'écouteras aussi aujourd'hui; tu recevras ma prière de nouveau; car moi, mon Seigneur, je t'ai vu recollant l'oreille du serviteur du grand prêtre que Pierre avait coupée (Jean, XVIII, 10). Au moment où la parole cessa dans sa bouche, sa main adhéra comme auparavant. »

Pierre, dans notre texte, est représenté ensuite comme voulant profiter de cette guérison miraculeuse pour engager les Juifs endurcis à se convertir. Il charge donc le néophyte sacerdotal d'une mission spéciale :

« Pierre lui dit : Lève-toi, prends des palmes de ce palmier et va à la ville : tu y trouveras des multitudes d'hommes aveugles; tu leur diras toutes les choses qui te sont arrivées. Celui qui croira au Christ, mets ces palmes sur ses yeux et il verra; celui qui ne croira pas en lui ne verra pas.

« Lui, le grand prêtre, il courut de la façon qu'il (saint Pierre) lui avait dite.

« Il trouva une multitude d'aveugles assis, pleurant et disant : Malheur à moi! Ce qui est arrivé aux gens de Sodome nous est arrivé. A cet instant, le grand prêtre parla avec eux du Christ et de ce qui lui était arrivé à lui-même. Tous ceux qui crurent virent. »

Les apôtres, rendus plus tranquilles par cette diversion, procèdent à l'ensevelissement de la Mère du Christ. Ici se présente un incident

curieux. Les vierges qui entourent Marie ne veulent pas la quitter. Les apôtres trouvent leur présence prolongée auprès d'eux peu convenable. Ils craignent les calomnies des Juifs. Enfin elles se résignent :

« Les apôtres cependant portaient son corps (de Marie). Ils le déposèrent dans le tombeau. Ils restèrent en ce lieu attendant le Seigneur pour qu'il ressuscitât le corps de la Vierge d'entre les morts et l'emportât aux cieux auprès de lui, comme il l'avait dit.

« Les Apôtres dirent aux vierges qui les suivaient : Que chacune de vous retourne en sa maison, en paix.

« Les vierges ne voulurent point, parce qu'elles désiraient rester, elles aussi, en ce lieu.

« Pierre et Jean leur dirent : Courage, ô mes filles. Allez-vous-en en paix, le Christ vous conduira.

« Nous avons bien mis en sûreté son corps (de Marie), parce qu'il a été le lieu d'habitation du Verbe du Père. Ne nous faites pas être comme une procession de noces en restant entre nous et notre Maître; car les Juifs le haïssent. Maintenant donc son corps (de la Vierge) nous l'avons placé dans le tombeau. Mais nous croyons qu'il ne l'y laissera pas à jamais. Il viendra pour le ressusciter, comme il nous l'a dit. Voici que je vous le dis : vous servez ainsi la Mère du Seigneur.

« Ces choses, ils les leur dirent en les consolant.

« Elles dirent : Bénissez-nous, nos pères, afin que cette bénédiction soit avec nous dans nos lieux de résidence.

« Pierre dit à Jean : Lève-toi, mon frère, bénis-les.

« Jean lui dit : Pardonne-moi, mon seigneur et père; c'est à toi que la gloire convient.

« Pierre leur fit baisser la tête. Il les bénit disant : Je t'en prie, Seigneur Jésus-Christ, pasteur véritable, qui réunis les brebis et ne laisses pas l'homme égaré dans la main du diable; car tu l'as sauvé par ton sang saint, Jésus, notre Seigneur, Jésus notre force, Jésus notre espérance, Jésus notre vie, Jésus notre joie; tu nous béniras, tu nous ombrageras par l'ombre de tes ailes. Gloire à toi et à ton Père bon et à l'Esprit-Saint à jamais. Amen. »

Sur ces entrefaites, le prêtre miraculé revient. Il annonce à saint Pierre de graves événements.

« Lorsqu'il eut dit ces choses, voici que l'homme qui crut en Dieu vint au tombeau à la troisième heure du jour.

« Il leur dit : Où est mon père Pierre?

« Eux, ils l'appelèrent et ils vinrent en hâte.

« Le grand prêtre lui dit : Pardonne-moi, mon père; que je te dise

toutes les choses qui me sont arrivées. Moi donc, quand je vins à la ville, je leur dis ce qui m'était advenu. Lorsque les Juifs entendirent, ils furent remplis de colère contre vous, à cause de Marie, la Mère du Seigneur.

« Ils parlèrent ensemble en disant : Que faut-il que nous fassions? car au moment où l'on a crucifié son fils Jésus nous avons dit : Les disciples l'ont pris en secret de nuit (Matth., XXVIII, 13). Maintenant voici que sa mère est morte. Nous sommes donc allés pour brûler son corps. Nous n'avons pu trouver que son lieu de repos, nous y avons mis le feu et il n'a pas brûlé. Et ils dirent : Voici qu'ils l'ont mise dans le tombeau. Qu'on ne la retrouve plus du tout, de peur qu'elle ne ressuscite comme son fils et que la dernière erreur soit pire que la première (Matth., XXVII, 64). D'autres disaient : Voici que nous sommes restés aveugles et que nous ne voyons point. Enfin ils firent une parole ensemble, à savoir : Courons cette fois pour la brûler. Quand j'ai su leur dessein, je suis venu vous avertir de tout ce qui s'est passé. Allez, cachez-vous, de peur qu'ils ne viennent vous trouver et vous tuent.

« Lorsqu'il eut dit ces choses, il s'en alla dans sa maison en grand secret. »

Les apôtres se consultent entre eux. Mais Dieu lui-même vient à leur secours et les rassure :

« Pierre avertit les disciples. Mais le bon Dieu donna un oubli au cœur des grands prêtres. Ils ne recherchèrent pas le corps de la Vierge de nouveau, disant : Nous avons échappé la première fois, alors que nous voulions y aller. Restons.

« Pierre et Jean prirent assurance. Ils laissèrent la place à Dieu. Ils restèrent ensemble en disant : Ne laissons pas le corps. Elle a la force de prier pour nous.

« Ils étaient encore réunis à parler des grandeurs de Dieu. Voici qu'une grande voix vint à eux disant : N'ayez crainte, mes élus, rien de mal ne vous arrivera. Ces athées ne viendront pas de nouveau vers vous. Restez, je ressusciterai son corps (de la Vierge) sans retard.

« Lorsque la voix eut dit ces choses, elle retourna aux cieux dans la gloire. »

Comme son divin Fils, la Vierge devait ressusciter trois jours après sa mort. Les apôtres continuèrent à veiller près du tombeau jusqu'au 16 mesoré, jour de l'Assomption. Elle nous est ainsi décrite :

« Il arriva après cela que nous parvînmes au 16 mesoré; nous parlions ainsi, réunis avec les apôtres en racontant les grands miracles

de Dieu. Nous vîmes des éclairs au-dessus de nous, à la porte du tombeau dans lequel était la Vierge. Nous eûmes très peur.

« Après cela un grand bruit se fit entendre, de sorte que nous dîmes : Le lieu va s'effondrer sur nous, et nous sentîmes une bonne odeur qui se répandit.

« Ensuite de grandes voix eurent lieu et des éclairs de lumière et de feu qui passaient devant nous; nous entendîmes le bruit d'une multitude de trompettes sonnant devant nous à grand éclat; nous regardâmes; nous vîmes la porte du tombeau qui était ouverte. Il y avait en elle une grande lumière.

« Ensuite voici qu'un grand char lumineux descendit, un feu l'environnant. Nous regardâmes : nous vîmes le Seigneur Jésus qui étendait la main droite. Il nous embrassa. Il nous donna la paix.

« Après cela, il nous appela au tombeau, en disant : Marie, ma mère, mon lieu de repos dans lequel j'ai été, lève-toi; laisse derrière toi tes linceuls et viens dehors du tombeau. Comme mon Père m'a ressuscité des morts, moi je te ressusciterai pour t'emmener au ciel auprès de moi.

« Nous regardâmes; alors nous vîmes la Vierge sainte, portant le vêtement (le corps) dans lequel elle avait été enfantée, comme si elle n'avait pas du tout vu la mort. Nous vîmes le Seigneur Jésus qui étendit sa main, la fit monter sur le char de lumière qui le portait; nous vîmes des chœurs d'anges qui marchaient devant eux, jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés aux cieux.

« Nous étions encore dans l'étonnement en regardant derrière eux, quand nous entendîmes une voix disant : Paix à vous, mes frères les apôtres, ne craignez point, aucun mal ne vous arrivera.

« En effet, le miracle qui eut lieu ce jour-là, où la Vierge est ressuscitée des morts, est préférable à celui où le Seigneur est ressuscité des morts. Le jour où le Seigneur est ressuscité des morts, nous ne l'avons pas vu, mais seulement Marie, sa mère (voir le morceau reproduit plus haut sur l'apparition de Jésus ressuscité à sa mère) et la Marie, la Madeleine (voir ci-dessus), ce sont elles auxquelles il est apparu; elles vinrent; elles nous avertirent. Nous allâmes au tombeau, nous ne trouvâmes pas son corps; mais ce sont ses vêtements funèbres seuls que nous avons trouvés et qui étaient déposés là; nous ne l'avons pas vu jusqu'à ce que nous soyons arrivés en Galilée, où nous l'avons trouvé. Elle, quand elle est ressuscitée des morts, nous avons vu des éclairs et nous avons entendu des trompettes. Nous avons vu.....

« De cette façon a été prise la Vierge au ciel.

« Nous donc, les apôtres, nous pouvons témoigner de ces choses

(Actes des Apôtres, II, 32-33; III, 15); nous n'y avons rien ajouté; nous n'avons rien retranché de ce que nous avons vu de nos yeux (Ire épître de S. Jean, I, 1 et suiv.), de ce que nous avons entendu de la bouche de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Christ qui s'est fait chair comme tous les hommes et qui est maintenant à la droite du Père bon (Actes, III, 34).

« Et la chair en laquelle a été engendrée la Vierge dans le sein de sa mère, elle est ressuscitée elle-même; elle est à la droite de son Fils, Jésus-Christ. Elle prie pour le monde entier : et le Père reçoit les supplications et les prières qu'elle fait pour nous, plus que celles de tous les saints.

« Au temps où Dieu jugera l'humanité, chacun le verra (le Christ) portant la chair qu'il a reçue de Marie, la Vierge sainte.

« Après ces choses, nous allâmes au tombeau. Nous trouvâmes les vêtements déposés dans le lieu où l'on avait placé son corps, etc. »

Là se termine ce que nous pouvons encore, avec quelque vraisemblance, croire appartenir à notre cinquième évangile (dont les textes, déjà cités par nous, sont visés expressément ainsi que l'attribution aux apôtres). Mais, je le répète, pour cette dernière hypothèse, nous ne garantissons rien.

L'œuvre telle qu'elle est, même sans les derniers fragments, est assez considérable pour constituer une des plus intéressantes découvertes qu'on ait faites dans le terrain biblique.

Il sera désormais impossible de s'occuper d'études de critique et d'exégèse sur le Nouveau Testament sans en tenir compte.

A ce point de vue, il a une tout autre importance que l'Évangile de saint Barthélemy, dont j'aurai aussi à parler un jour.

Eugène Revillout.

LE CARACTÈRE LITTÉRAIRE

DES DEUX PREMIERS CHAPITRES DE JOEL

Autant pour la détermination de son âge que pour l'appréciation de son caractère littéraire, notamment en ce qui concerne le double tableau des invasions de sauterelles aux chapitres I-II, le petit livre de Joël fait l'objet de jugements très divergents parmi les exégètes. Ces deux questions de date et d'interprétation, à en juger par le mélange d'opinions que l'on observe chez les commentateurs, n'apparaîtraient connexes en aucune hypothèse. Au fond cependant il n'en est pas ainsi. La supposition, défendue entre autres par P. Schegg (1), que les descriptions des chapitres I-II seraient de nature purement eschatologique, fournirait en réalité un argument de plus, ou une confirmation de l'argument résultant de la suite du discours de Joël, contre l'avis, partagé par le même auteur, qui assigne à la composition de notre livre une date tout au moins assez reculée, avant la captivité de Babylone. Nous n'insisterons pas sur cette considération, basée sur des raisons d'histoire littéraire. Quoi qu'il en soit de la question de date, l'objet de la présente notice se bornera à l'examen du caractère littéraire des deux premiers chapitres du livre de Joël.

Pour la facilité de l'orientation, il importe que le lecteur puisse embrasser d'un coup d'œil d'ensemble le contenu du livre.

Chapitre I. — Le prophète commence par inviter avec emphase les habitants du pays à écouter la chose inouïe qu'il va proclamer : chose pareille se vit-elle jamais? des essaims successifs de sauterelles ont tout dévoré (vv. 2-4)! Qu'on se lamente en présence d'un fléau aussi affreux, où tout a péri, les moissons et les arbres fruitiers (5-12)! Que les prêtres et tous les habitants invoquent Dieu et fassent pénitence (13-14), car *le jour de Jahvé* est proche (15). Il ne reste plus même de quoi alimenter l'autel du temple (9, 13, 16). Les granges sont en ruines, les troupeaux succombent, un feu brûlant a tout desséché, tout consumé (17-20).

Ch. II. — Qu'on donne le signal d'alarme, car voici que *le jour de*

(1) *Die Kleinen Propheten*, 1854, p. 167-171.

Jahvé arrive : pareille à un sombre nuage qui obscurcit le ciel, une armée formidable (de sauterelles) fait irruption, avec un vacarme terrifiant, ravageant tout sur son passage, pénétrant partout (1-9). Le ciel en est tout bouleversé, le soleil et la lune se sont obscurcis, les étoiles ont pâli (10). C'est Jahvé lui-même qui conduit l'armée destructrice ; car *le jour de Jahvé* est grand et redoutable, et qui pourrait le soutenir (11)? Eh bien donc, qu'on se convertisse à Jahvé avec des sentiments de sincère pénitence : peut-être Jahvé éloignera-t-il le fléau et laissera-t-il subsister de quoi offrir sacrifices et libations (12-14). Que tous s'assemblent ; que les prêtres adressent à Dieu leurs supplications afin qu'il ne permette pas que son peuple soit asservi aux nations (16-17). — Et Jahvé exauça son peuple! Il lui rend le froment, le vin et l'huile et ne fera plus de lui un objet d'opprobre parmi les nations ; il refoulera « celui du Nord » et le dispersera (18-20). Qu'hommes et animaux soient sans crainte ; car les arbres ont de nouveau porté! Que tous se réjouissent, car Dieu leur a rendu la pluie bienfaisante! Désormais régnera l'abondance, « les années dévorées par les sauterelles » seront compensées par un surcroît de bénédictions. Le peuple de Jahvé ne sera point confondu à jamais (21-27)!

Ch. III (Vulg. II, 28-32). — Ensuite, une transformation merveilleuse va s'opérer. L'esprit de Jahvé sera répandu sur tous les membres de la nation. Il y aura comme signes précurseurs du *jour de Jahvé*, des prodiges dans le ciel et sur la terre : le soleil sera converti en ténèbres, la lune en sang, et quiconque invoquera le nom de Jahvé échappera; car sur le mont Sion, il y aura un reste sauvé comme Jahvé l'a dit.

Ch. IV (Vulg. III). — En ces jours-là, lors de l'exaltation de Juda et de Jérusalem, Jahvé rassemblera toutes les nations dans la vallée de Josaphat pour leur demander compte de la dispersion de son peuple (1-3). Tyr, Sidon et les Philistins seront punis de leurs rapines; et parce qu'ils ont vendu aux Grecs les enfants de Juda, leurs enfants à leur tour seront vendus aux Sabéens par les Judéens ramenés de l'exil (4-8). Que tous les guerriers se préparent! Que les nations s'assemblent dans la vallée de Josaphat : là Jahvé les jugera (9-13). *Le jour de Jahvé* est proche! Le soleil et la lune se sont obscurcis, les étoiles ont pâli. Jahvé fera le salut de son peuple et les étrangers ne passeront plus dans Jérusalem (14-17). En ce jour-là, Juda sera un pays de délices dont la fertilité merveilleuse sera alimentée par des eaux sorties de la maison de Jahvé (18). L'Égypte et Edom seront dévastés à cause de leur conduite inique à l'égard des enfants de Juda ; ceux-ci seront exaltés et vengés et Jahvé demeurera à Sion (19-21).

*
* *

Tout le monde reconnaît aussitôt que les chapitres III-IV ont un caractère eschatologique ou apocalyptique nettement accusé. Ils décrivent le salut final de Juda et son triomphe, l'humiliation définitive des nations par le jugement divin au *jour de Jahvé*. Ils renferment en un mot l'annonce du règne messianique, bien que la figure personnelle du Messie, visée peut-être II, 23, n'y soit pas mise en scène.

Sur l'interprétation des chapitres I-II et leur rapport avec la suite, les exégètes, comme il a été dit plus haut, sont moins d'accord.

A

La première question à résoudre est celle de savoir si les sauterelles dont les ravages et l'invasion sont décrits aux chapitres I-II, 17, sont à prendre en un sens *allégorique*, comme représentant, dans l'idée du prophète, des armées ennemies? C'était l'opinion dominante parmi les anciens. Saint Jérôme rapporte dans son commentaire (sur I, 4) que, suivant l'interprétation des docteurs juifs, les quatre essaims de sauterelles mentionnés en cet endroit auraient préfiguré respectivement les Assyro-Chaldéens, les Médo-Perses, les Grecs et les Romains. Cette explication a été adoptée par Hengstenberg (1) et L. Reinke (2). Saint Jérôme lui-même (3) paraît préférer restreindre l'interprétation allégorique à l'invasion chaldéenne (sur I, 6, 7). Hilgenfeld (4) assignait à son tour à chacun des quatre essaims de sauterelles une signification spéciale, non pas prophétique, mais purement historique ; ce seraient quatre invasions d'armées perses qui seraient visées, la première arrivée sous Cambyse (525), la seconde sous Xerxès (484), la troisième et la quatrième sous Artaxerxès Ier (en 460 et 458). C'est vers cette dernière date que Joël aurait écrit son livre.

Les arguments les plus sérieux invoqués à l'appui de cette théorie tendent seulement à établir que les effets attribués au fléau, le caractère dont il paraît marqué, ne conviendraient pas à une invasion de sauterelles réellement arrivée; ou que le prophète, en certains endroits, pense à d'autres maux en même temps qu'à celui des sauterelles; mais pas précisément que sous l'image de celles-ci il veut nous présenter des soldats ennemis. Nous aurons à revenir sur ces arguments. Il ne faut pas confondre ces deux questions, de savoir si la

(1) *Christologie*, I, 343 ss.
(2) *Messianische Weissagungen*, III, p. 142.
(3) Migne, *P. L.*, t. XXV.
(4) *Zeitschr. f. Wissensch. Theol.*, IX, p. 412 ss.

description se rapporte proprement, dans l'idée du prophète, à des sauterelles, et si la description vise un fait actuel dont elle nous offrirait une relation historique.

La première de ces deux questions ne comporte qu'une réponse affirmative. On ne conçoit point que, voulant parler d'armées ennemies, le prophète aurait retracé le tableau détaillé de ravages commis par des insectes destructeurs, ravages qui n'ont pour une bonne part, de leur nature, rien de commun avec ceux causés par la guerre. Les soldats ne s'attardent pas, par exemple, à dépouiller les arbres de leur écorce, de sorte que les rameaux apparaissent tout blancs (I, 7). Il n'y a non plus aucune relation naturelle entre une invasion militaire et la sécheresse longuement décrite I, 10-12, 15-20 (coll. II, 3), allant jusqu'au point que les cours d'eau sont taris (I, 20); tandis que pour les sauterelles « sicco vere major proventus » (Pline, *Hist. Nat.*, XI, 29) et « siccitate gaudent locustae » (Tertull., *De anima*, 32). Il est vrai que II, 2-11, Joël développe la comparaison des agents de dévastation avec une armée; « ils courent comme des guerriers, comme des soldats ils escaladent le mur... » (v. 7); mais on fait remarquer à bon droit que si le prophète avait eu précisément en vue des soldats et des guerriers, la comparaison n'aurait pas de sens.

Sans doute, la chose se comprend aisément vu le langage poétique de Joël, la description de la ruine causée par le fléau ou des phénomènes qui l'accompagnent, ne peut en aucun cas être prise au pied de la lettre. Encore faut-il se garder de faire trop grande la part de l'exagération. Les récits de ceux qui furent témoins de l'effroyable calamité que les sauterelles peuvent représenter pour une région, offrent une frappante analogie avec les deux premiers chapitres de Joël (1). A la lecture de ces relations, on ne peut s'empêcher de conclure que le prophète doit avoir assisté à un désastre de cette nature et que la description qu'il en retrace s'inspire de l'observation des faits. Aussi n'y a-t-il rien d'impossible à ce que les mêmes Juifs, auxquels saint Jérôme attribuait l'interprétation allégorique mentionnée plus haut, soient visés un peu plus loin dans son commentaire sur I, 6-7 : « Judaei putant in diebus Joel tam innumerabilem locustarum super Judaeam venisse multitudinem ut cuncta complerent : et non dicam fruges sed [ne] vincarum quidem et arborum cortices ramosque dimitterent, ita ut, omni virore consumpto, arentes arborum rami et sicca vincarum flagella remanerent ».

(1) Lire à ce sujet les extraits recueillis par Driver dans la dissertation « On locusts », dont il fait suivre son commentaire sur Joël (*Joel and Amos*, p. 87 ss.).

B

Une seconde question, plus intéressante, s'offre ici à l'examen. Joël parle-t-il d'un fléau actuel, dont les effets tout au moins subsistent sous les yeux, de sorte que ses appels à la pénitence et à la prière auraient une portée pratique immédiate pour le peuple qui l'entoure? Cette interprétation *réaliste* est celle de la grande majorité des exégètes modernes. Il est, dit-on, supposé à l'évidence que le peuple est de fait et actuellement frappé d'une grande calamité; que tout est détruit et desséché dans les vignobles et les vergers, les champs et les jardins. Comment comprendre autrement l'interpellation de I, 2 où Joël demande aux vieillards si jamais chose pareille est arrivée et convie ses contemporains à transmettre à la postérité la mémoire de l'événement? Comment comprendre les appels répétés aux jeûnes et aux supplications à adresser à Dieu (I, 13 ss.; II, 12 ss.), et notamment des paroles comme celles de I, 16 : « Les vivres ne sont-ils pas détruits sous *nos* yeux?... »

Il n'est pas douteux en effet que le langage de Joël aux endroits cités, donne, au premier abord, l'impression que le peuple et le pays seraient présentement atteints par le désastre décrit en termes d'une si frappante vivacité. Mais : 1° Dans quel rapport se trouve avec I-II, 17 le passage II, 18 ss.? « ... Et Jahvé *fut enflammé* de zèle pour sa terre et il *épargna* son peuple; il *répondit* et *dit* à son peuple : Voici que je vous envoie le blé... 22 Ne craignez pas, animaux de la campagne, car les prairies de la plaine *se sont couvertes* d'herbe, *l'arbre a porté son fruit,* le figuier et la vigne *ont donné* leur richesse... » etc. Ces paroles se lisent immédiatement après l'énumération des moyens que le prophète engage le peuple à mettre en œuvre pour obtenir la cessation du fléau, II, 12-17. On dit que l'assemblée à laquelle Joël venait de convier les habitants (I, 14; II, 16) eut réellement lieu, qu'on fit pénitence, qu'on adressa à Dieu des supplications ferventes; et que notre passage II, 18 ss. constate les heureux résultats de ces manifestations de piété.

Fort bien. On suppose donc, ou l'on affirme ou insinue comme Ewald (1) et d'autres (2), que les chapitres I-II, 17 avaient été écrits par Joël, dans leur forme actuelle, avant la réunion de l'assemblée. Mais peut-on vraiment admettre que le prophète, après l'assemblée, aurait repris la composition de son discours sans mentionner par un seul

(1) *Die Propheten des Alten Bundes,* I, p. 65 s.

(2) Hitzig, *Die Zwölf Kl. Propheten* (éd. Steiner), défend l'avis insoutenable que le v. 17 énoncerait une constatation historique touchant les supplications adressées à Jahvé par les prêtres.

mot la suite qui fut donnée à ses exhortations? sans songer à noter le fait qui avait déterminé le revirement total de la situation, qu'il proclame en termes pompeux? disons, au point de vue de la seule syntaxe, sans prendre la peine d'écrire le bout de phrase auquel devaient se rattacher les imparfaits consécutifs : « ... Et Jahvé *fut enflammé* de zèle... et *il épargna* son peuple... »? Car il est bien clair, comme on le reconnaît d'ailleurs généralement, que le v. 17 ne renferme pas la relation d'un fait; que les verbes y sont au jussif et doivent être coordonnés au jussif qui précède. La vérité, c'est que, littérairement, nos propositions à l'imparfait consécutif font suite au discours qui précède; que les actes et les prières suggérés au peuple et aux prêtres vv. 12-17 sont *conçus* par l'auteur comme exécutés réellement; et c'est *comme suite à ses propres formules* qu'il constate que Jahvé fut enflammé de zèle, qu'il exauça le peuple et répondit... Les chapitres I-II, 17 ont donc été écrits par Joël au moment où les circonstances lui permettaient de tenir le langage dont il se sert II, 18 ss. Comment et en quel sens a-t-il pu, alors, formuler ses appels pressants aux lamentations, au jeûne et à la prière, constater la destruction des vivres et le deuil public, inviter ses contemporains à transmettre à la postérité la mémoire du désastre sous lequel ils gémissent? Et tout cela d'emblée (I, 2), sans aucun indice touchant des conditions prétendument antérieures à la bénédiction présente, parmi lesquelles son intervention se serait produite.

2° Dans quel rapport se trouvent entre elles les sauterelles du chapitre I et celles du chapitre II? Les partisans de l'interprétation réaliste s'expliquent à ce sujet de façon diverse, mais en tout cas assez peu satisfaisante au point de vue de l'idée fondamentale même de leur système d'exégèse.

a) D'après les uns, dont la manière de voir se retrouve d'ailleurs chez certains auteurs qui rejettent l'interprétation réaliste, les fléaux décrits aux chapitres I et II seraient envisagés par Joël comme parfaitement distincts. Les sauterelles du chapitre II seraient dépeintes sous des traits d'un caractère idéal, et représentées comme chose plus terrible que celles du chapitre I. Ces dernières formeraient en quelque sorte l'avant-garde des autres. Les ravages exercés par les insectes dont on souffre actuellement, suggèrent, dit-on, à l'imagination du prophète la vision de cette armée de sauterelles plus formidable, qui est sur le point de survenir, ayant Jahvé à sa tête, comme avant-coureur immédiat du *jour de Jahvé* (1). Certains même n'hésitent pas à

(1) Driver, *Joel and Amos*, p. 26.

exprimer l'avis que les sauterelles du chapitre II, à la différence de celles du chapitre I, représentent les armées ennemies (1). Mais il est invraisemblable, comme il a été remarqué plus haut, qu'en ce cas Joël aurait expressément comparé les sauterelles à des guerriers et des soldats (II, v. 7). Au reste il est plus que douteux que les descriptions des chapitres I et II se rapportent, dans l'idée de l'auteur, à des invasions distinctes. Car Joël n'insinue en aucune manière, au commencement du chapitre II, qu'il veut parler d'une *nouvelle* armée d'insectes ou d'agents de destruction. Il parle d' « un peuple nombreux et fort » (v. 2) qui se prépare à envahir le pays, exactement comme I, 6. Il n'y a pas lieu d'attribuer aux sauterelles du chapitre II un caractère *plus* idéal qu'à celles du chapitre I qui étaient armées de dents de lion (v. 6); car dans la description du chapitre II aussi bien que dans l'autre, les interprètes réalistes eux-mêmes s'accordent à reconnaître une analogie marquée avec les relations des témoins oculaires de calamités de ce genre. Était-il possible d'ailleurs que la soi-disant nouvelle armée de sauterelles fût plus terrible que celle dont les exploits sont racontés au chapitre I? Les sauterelles du chapitre I sont les avant-coureurs du *jour de Jahvé* (v. 15), aussi bien que celles du chapitre II. Celles du chapitre I ont absolument tout dévoré, si bien qu'il ne reste plus de quoi rien offrir dans le temple (v. 4 ss., 13). Dans la situation décrite au chapitre I une nouvelle invasion n'était guère à prévoir ou à redouter comme imminente; et dans tous les cas le prophète aurait pu plaindre ces envahisseurs tardifs autant que la population elle-même. Que Joël envisage les sauterelles du chapitre II, non pas comme succédant à celles du chapitre I, mais, d'une manière absolue, comme *la* calamité qu'il a en vue, cela résulte d'autres traits encore de sa description; p. e. de la considération que devant elles « la terre est *un pays de délices* et derrière elles un désert » (II, 3), — une parole qui ne s'appliquerait guère à de nouvelles venues dans les circonstances exposées au chapitre I, — et, d'une manière générale, du parallélisme entre divers éléments des deux tableaux. Le fléau est sans exemple dans l'histoire et on n'en verra plus de pareil (I, 2-3; II, 2); il annonce l'approche du *jour de Jahvé* (I, 15; II, 1, 11); les envahisseurs sont comparés à un peuple ennemi (I, 6; II, 2); ils réduisent la terre florissante en un champ de dévastation (I, 7; II, 3); ils ont pour auxiliaires le feu et la flamme (I, 19; II, 3); pour obtenir la cessation du fléau le peuple et les prêtres sont invités à tenir une assemblée générale, exhortés à la pénitence, au jeûne, à

(1) Knabenbauer, *Comm. in proph. min.*, I, p. 214.

la prière (I, 13 s.; II, 12-17). Ce dernier point a une signification capitale. Car, remarquons-le, bien que Joël parle, II, 1, d'un danger imminent, le fléau en arrive insensiblement à être ressenti comme sévissant déjà (v. 2-11)! C'est pour obtenir l'éloignement de ces sauterelles du chapitre II qu'aux vv. 12 ss. les prêtres et le peuple sont exhortés à s'assembler dans le jeûne et la prière; la comparaison des vv. 11 et 14, outre le lien étroit qui rattache les vv. 12 ss. à la description qui précède, ne permet pas d'en douter; au v. 11 *Jahvé lui-même* marche à la tête de l'armée destructrice; et c'est par une allusion manifeste à cette idée qu'au v. 14 le prophète exprime l'espoir que peut-être *Jahvé* « se ravisera, aura pitié et *laissera après lui* une bénédiction, (de quoi faire) offrande et libation... ». En cet endroit les sauterelles du chapitre II ne sont plus considérées comme un danger futur; car en ce cas le prophète aurait fait des vœux, non pour les voir partir, mais pour ne les pas voir arriver! Notons enfin que dans sa réponse aux supplications du peuple, Jahvé résume les maux décrits précédemment par une formule qui nous renvoie au chapitre I (II, 25; coll. I, 4), sans éprouver le besoin d'accorder la moindre attention spéciale aux ennemis du chapitre II.

b) Il n'est donc pas étonnant que d'autres partisans de l'interprétation réaliste admettent l'identité de l'invasion à laquelle se rapporteraient les deux tableaux distincts des chapitres I et II (1). Mais n'est-il pas clair, demanderons-nous à présent à notre tour, qu'au chapitre II, v. 1, l'invasion est *annoncée* comme *imminente?* « ... *Que tous les habitants du pays tremblent!* car il est arrivé le jour de Jahvé, il est proche! Comme l'aurore il s'est répandu sur les montagnes un peuple nombreux et fort!... » Ces paroles sont une menace, une prédiction pour le public auquel elles s'adressent. Le prophète a-t-il pu parler ainsi à une population déjà complètement ruinée par l'invasion de ce peuple nombreux et fort (I, 6 ss.)? Maurer trouvait tout naturel que le prophète eût commencé par se lamenter sur la ruine du pays, pour revenir ensuite sur les causes de la ruine (2). Mais, à considérer les termes dans lesquels ce retour serait formulé, il faudrait dire que Joël aurait, d'une façon qui ne convenait guère, qu'on a même la plus grande peine à s'imaginer, traité le deuil public comme un thème à

(1) Kuenen, *Hist. crit. ond.*, II, p. 349, 350 (7); Nowack, *Die Kl. Proph.* (p. 86, 92), etc.

(2) *Commentarius gramm., hist., crit., in proph. min.*, p. 107 : « Noli credere priore loco ponendam fuisse locustarum descriptionem, posteriore descriptionem terrae vastatae. Maxime enim convenit in vatem communi dolore tactum, ante omnia queri mala inflicta a locustis, ac tum demum animo sedatiore considerare causam malorum atque poetarum more depingere. »

variations poétiques. Il y a plus. Comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, le fléau des sauterelles, d'imminent qu'il était au v. 1, en vient à être envisagé au chapitre II même comme présent, vv. 11 ss. Mais la situation décrite *comme présente* au chapitre I diffère notablement de la situation décrite *comme présente* au chapitre II. Au chapitre I on a l'impression que les sauterelles elles-mêmes ont disparu, ne laissant après elles qu'un pays dévasté (I, 4 ss.), si bien qu'à partir du v. 10 et notamment aux vv. 15-20 les insectes ne sont plus mentionnés, la destruction des moissons et des plantations étant désormais attribuée à la sécheresse et aux feux brûlants du soleil. Le prophète se plaint, I, 9, 13, qu'offrande et libation ont disparu de la maison de Jahvé, faute de matière. Au chapitre II, au contraire, vv. 11 ss., les sauterelles sont supposées à l'œuvre ; c'est *pour obtenir leur éloignement* qu'on doit supplier Dieu (v. 14), dans l'espoir qu'*il restera* de quoi accomplir dans le temple offrandes et libations (1).

Comment conciliera-t-on ces deux phénomènes littéraires, qu'au chapitre I Joël part de la constatation de la ruine et du deuil universels causés par les sauterelles et la sécheresse, pour exhorter le peuple à des prières publiques ; et qu'au chapitre II il part de la constatation du danger imminent de l'invasion pour aboutir aux mêmes exhortations à des prières publiques? qu'au chapitre I il suppose les sauterelles disparues après avoir tout dévoré, et qu'au chapitre II il en vient à les supposer engagées de fait dans leur œuvre de pillage?

3° Il a déjà été remarqué que l'on n'aurait pas le droit de s'étonner de trouver dans les tableaux retracés par notre prophète certains traits empreints d'exagération; il a été reconnu que ses descriptions s'inspirent sans aucun doute de l'observation des faits. Mais ce que l'on aurait le droit d'attendre, si la plainte de Joël était motivée par des faits actuels, si ses appels à la pénitence étaient vraiment dictés par une détresse présente, c'est qu'il ne s'y mêlât point des éléments purement artificiels, ou étrangers de leur nature aux maux qui font l'objet propre du discours. Ainsi, ce n'est pas à proprement parler une exagération, dans une peinture des malheurs causés par la sécheresse, de s'écrier : « ... *les magasins sont démolis, les granges détruites!...* » ce qui est d'ailleurs expliqué aussitôt, suivant une lecture probable du texte, par cette raison que, le grain étant perdu, « il n'y avait plus rien à y déposer » (I, 17-18, cfr. les LXX).

(1) La ברכה dont la notion est déterminée par les mots en apposition : « offrande et libation à Jahvé... » est à comprendre, v. 14, au sens concret, de *la chose* accordée par faveur (*Gen.* XXXIII, 11, etc.). Qu'ici il s'agit d'une chose ou d'un bien à *laisser*, le verbe employé le dit assez clairement.

N'est-ce pas là une donnée fictive? et quand on se lamente sur des calamités réelles, insiste-t-on sur des ruines imaginaires? La chose est plus sensible II, 17 où le prophète, dans la prière qu'il recommande aux prêtres d'adresser à Dieu pour obtenir l'éloignement des sauterelles, leur fait dire : « Pardonne, Jahvé, à ton peuple, et ne livre point ton héritage à l'opprobre, *pour que les nations y dominent* (1)! *Pourquoi dirait-on parmi les peuples : Où donc est leur Dieu?* » Ce passage est exploité par les partisans de l'interprétation allégorique. Il faut reconnaître plutôt qu'en cet endroit Joël associe à la considération des calamités d'ordre naturel, celle des calamités d'ordre politique ou national. Mais il n'aurait pu le faire si les exhortations des vv. 12-17 avaient été suggérées par un désastre actuel qui aurait concentré sur lui toutes les préoccupations. Dans la réponse de Jahvé (II, 18 ss.), déjà au v. 19, on peut observer le même mélange de points de vue différents. A la promesse d'abondance en

(1) Ewald, Maurer, Merx, Steiner, Wellhausen, Nowack, etc. traduisent les mots : ...למשל־בם (ne fais point de ton héritage un objet d'opprobre) *pour que les nations les tournent en dérision*. Driver trouve cette version la plus probable. On en appelle, comme passage parallèle, à *Jer.* XXIV, 9 ; mais ce passage ne prouve qu'une chose, c'est que le nom מָשָׁל *fable*, *dérision*, est bien à sa place à côté de חרפה *opprobre*, שנינה *raillerie*, קללה *malédiction*, pour qualifier la condition des Juifs dispersés. Il n'y avait aucune raison de douter de cela, même abstraction faite du texte de Jérémie. Ce qui est plus intéressant pour l'interprétation de *Jo.* II, 17, c'est que le verbe משל construit avec la préposition ב signifie régulièrement en une multitude d'endroits : *dominer sur* .. (cfr. Knabenbauer, p. 223). Nowack, à la suite de Merx, allègue *Ezech.* XVIII, 3, où ... משל ב se présenterait dans le sens de *proférer une épigramme sur...;* la preuve s'en trouverait dans le parallélisme avec le v. 2, où le même verbe, au même sens, est employé avec la préposition על. Sans compter la différence de la construction entre *Ezech.* XVIII, 3 et *Joël* II, 17 à un autre point de vue, comp. Cornill, *Das Buch des Proph. Ezechiel* (1886), où le texte, au v. 2, est rétabli sous la forme בבנו ישראל au lieu de על אדמת ישראל ; le sens au v. 2 comme au v. 3 est donc, non pas *sur* ou *contre* Israël, mais *en Israël*. Le contexte exige d'ailleurs cette interprétation. Il en est de même de *Ezech.* XII, 23 (Cornill : בית ישראל) et 22 ; ici על אדמת ישראל est traduit à bon droit par Cornill : *im Lande* Israël.

La vraie raison pour laquelle la plupart s'écartent dans notre passage du sens naturel de la phrase, c'est qu'ils sont étonnés de voir la domination étrangère prendre tout à coup la place de l'invasion des sauterelles. La chose est en effet très surprenante dans l'hypothèse réaliste. Elle ne l'est pas du tout pour qui considère tant d'autres raisons qui plaident en faveur de l'interprétation eschatologique des deux premiers chapitres de notre livre. Il n'est pas difficile de se rendre compte que le manque de consistance, ici comme en d'autres endroits, s'explique par le fait que le prophète a en vue des calamités ou des épreuves d'ordre idéal. N'est-il pas clair, après tout, qu'en notre v. 17, c'est exclusivement au point de vue de ses rapports avec les nations qu'Israël est envisagé? Et aurait-il été bien naturel, dans l'hypothèse réaliste, que la ruine décrite au ch. III eût paru un sujet de préoccupation uniquement à cause des railleries auxquelles elle exposait Juda? L'opprobre de Juda parmi les nations, c'est précisément la domination étrangère. A cet égard, le parallélisme *réel* entre notre passage et *Jer.* XXIV, 9 est indéniable.

fait de biens matériels, Jahvé joint l'assurance qu'il ne fera plus de son peuple « un objet d'opprobre parmi les nations » ; de même vv. 26, 27 : « Mon peuple ne sera point confondu à jamais! » Ce n'est point par une disette passagère, un malheur auquel les pays voisins étaient éventuellement sujets aussi bien que lui-même, mais par la nature de ses rapports politiques avec les États étrangers, que Juda pouvait avoir été réduit à la condition d'un objet d'opprobre « parmi les nations » ; c'est à cet égard seulement que, comme peuple de Jahvé, il y avait lieu de le rassurer en présence de la perspective d'un avenir de « confusion ». Il y a ici une anticipation de l'idée développée au chapitre IV. C'est dans cette direction aussi qu'il faut chercher la solution de la question qui se pose au sujet du nom הצפוני « celui du nord » au v. 20. Certes, encore une fois, il serait excessif de conclure, même d'un détail comme celui-ci, qu'aux chapitres I-II les sauterelles ne sont qu'une représentation allégorique des armées ennemies. Mais d'autre part il est très difficile d'admettre, quoi qu'on en ait dit, que le nom הצפוני ait pu servir à désigner proprement les sauterelles. Dans une phrase comme la nôtre : « J'éloignerai de vous *celui du nord*... », le terme en question est censé s'appliquer au sujet, non pas à raison d'une relation purement accidentelle avec le nord, comme on le suppose en expliquant que les nuées d'insectes pouvaient, par exception, être arrivées du nord, bien que généralement elles soient amenées en Palestine du midi ou du sud-est, mais à raison d'un rapport permanent avec le nord; car הצפוני ne se présente pas ici comme un simple qualificatif; c'est un *nom* s'appliquant au sujet d'une manière absolue et censé en conséquence lui convenir de sa nature. « Celui du nord », c'est le type traditionnel du peuple oppresseur de Juda. Si l'on faisait remarquer que la dispersion dont « celui du nord » est menacé, est annoncée en termes qui s'entendraient à merveille de l'action du vent, soulevant les masses de sauterelles et allant les déverser dans la mer, leur tombeau ordinaire; nous répondrons qu'il n'y aurait aucun inconvénient à supposer qu'en cet endroit, à la faveur du mélange d'idées que nous venons de constater vv. 17, 19, le prophète se soit en effet représenté le peuple ennemi sous l'image du fléau des sauterelles dont il avait longuement parlé. Un pareil manque de consistance ne serait inexplicable que dans l'hypothèse réaliste. Ajoutons qu'à la fin du v. 20 le motif du traitement infligé à « celui du nord » : «... *parce qu'il a fait grand!* » ne se comprend guère que de l'orgueil châtié.

4° Le *jour de Jahvé*, dont l'annonce fait, d'un bout à l'autre du

livre, l'objet constant du discours de Joël, y est marqué d'un caractère eschatologique nettement déterminé. On voit bien aux chapitres III et IV que ce jour, aux yeux de Joël, doit être le signal d'une transformation complète de toutes choses, avant laquelle des événements considérables doivent se produire. Dès lors il semble très peu probable que ce même auteur ait, aux chapitres I-II, conçu l'avènement du grand jour comme le corollaire immédiat d'un fait actuel. Il est tel critique qui a mis en avant l'hypothèse radicale d'une différence d'origine pour les deux sections du livre (1); elle manque totalement de vraisemblance. Il n'est pas exact d'ailleurs qu'au chapitre III commence une nouvelle section. Les promesses qu'il contient, tout en préparant une transition, ont bien plutôt le caractère d'une conclusion relativement à celles de II, 18-27, que le caractère d'une introduction au discours du chapitre IV. On dit que sous l'influence des idées ou des préoccupations régnantes dans son entourage, Joël fut amené, en présence de l'affreuse calamité dont il était témoin, à évoquer la vision du jour de Jahvé, à considérer et à décrire la calamité à la lumière de cette vision. Ces considérations seraient parfaitement plausibles comme explication d'une hyperbole ou d'une métaphore. Seulement ce n'est ni par hyperbole ni par métaphore, mais au sens propre et rigoureux que le prophète associe l'invasion des sauterelles au *jour de Jahvé*. Ce jour, aux chapitres I-II, est annoncé en termes aussi positifs qu'aux chapitres III et IV. Nous le répétons : c'est pour détourner la menace du jour fatal que tous doivent faire pénitence (I, 15 ss.; II, 12 ss.). Si c'est un événement actuel auquel la venue du jour est ici rattachée, comment concilier une pareille association avec le caractère eschatologique particulier du même jour dans le reste du livre?

Notons que la différence essentielle entre la manière dont le *jour de Jahvé* est envisagé aux chapitres I s. et aux chapitres (III-) IV, ne réside pas dans le recul plus ou moins accentué de la perspective. Cette différence est de pure forme. Au chapitre IV la perspective apparaît tour à tour prolongée ou raccourcie, si bien qu'aux vv. 13-15 l'imminence du jour du jugement est proclamée en termes aussi précis, dans les mêmes formules, que I, 15; II, 10, 11 : « Mettez la faux, *car la moisson est mûre!... Il est proche le jour de Jahvé!... Le soleil et la lune se sont obscurcis et les étoiles ont éteint leur éclat...* » La différence essentielle entre les deux tableaux qui se font pendant, consiste en ce qu'aux chapitres I-III le jour de Jahvé est considéré principalement *au*

(1) Rothstein, dans sa version allemande de l'Introduction de Driver (*Einleitung in die Literatur des A. T.*), p. 333 s.

point de vue de Juda, comme une calamité détournée ou conjurée, comme une bénédiction assurée par la pénitence et la prière ; tandis qu'au chapitre IV il est conçu principalement *au point de vue des autres peuples,* comme le signal de leur humiliation inéluctable et définitive. — Le chapitre III en particulier ne fait que compléter les promesses énoncées II, 18-27. De même qu'au chapitre IV, 13-15 la perspective, de plus lointaine qu'elle était, devient plus proche; ainsi au chapitre III, de plus proche qu'elle semblait auparavant elle devient plus lointaine; mais cette variation est purement accidentelle. Il n'est pas douteux que les magnifiques promesses de II, 18-27, qui se rattachent étroitement à la description du fléau des sauterelles, ont une portée eschatologique nettement caractérisée. Le prophète ne se contente pas d'annoncer la cessation d'une épreuve. L'avenir dont la vision se révèle à lui est celui d'une abondance sans mesure et sans fin, d'un bonheur sans mélange, dont, nous l'avons vu, il ne peut s'empêcher d'enrichir déjà l'esquisse, par anticipation sur le chapitre IV, de traits où s'affirme le futur triomphe politique de Juda. La particule אחרי־כן au commencement du chapitre III (Vulg. II, 28), qui a pour effet accessoire de reculer la perspective de la vision, remplit surtout la fonction de marquer le passage des promesses d'ordre matériel à celles d'ordre spirituel.

La conception même du *jour de Jahvé* telle qu'elle apparaît aux chapitres III et IV, aussi bien que la vraie portée de la réponse divine II, 18 ss., supposent le caractère eschatologique des chapitres I s. comme condition de l'unité et de l'harmonie intérieure du livre de Joël.

5° Le discours divin, au chapitre II, v. 25, renferme une référence très nette à I, 4, au sujet des ravages des sauterelles. Cette constatation ne diminue guère l'impression qu'à partir de II, 18 ss., Joël perd de vue l'actualité du tableau qu'il avait retracé au chapitre I de la désolation du pays. Elle ne sert qu'à appuyer la conclusion formulée à l'instant touchant le caractère eschatologique des chapitres I s. Car vu la réelle unité de sujet du discours II, 18-III et la portée eschatologique de chacune des deux parties qui le composent, le fait que les promesses de II, 18 ss. sont rattachées, par une mention isolée mais explicite, au fléau des sauterelles, prouve une fois de plus que ce fléau n'est pas à concevoir comme une calamité actuelle. Au reste cette appréciation se trouve confirmée par une comparaison plus attentive de I, 4 et II, 25. Au premier endroit Joël avait mis en scène les quatre essaims de sauterelles comme se succédant immédiatement, au cours d'une même année, si bien que *ce que les unes avaient laissé était dévoré par les suivantes.* Or au chapitre II, v. 25, la situation n'est plus conçue de la même manière. Ici les quatre essaims de sauterelles se succèdent durant une

suite de plusieurs années : « je vous compenserai *les années* dévorées par le *'arbé*, le *yeleq*, et le *ḥasîl* et le *gazam* ». Il y a ici encore une de ces inconséquences qui trahissent la fiction.

6° Du chapitre I en particulier il n'a été qu'incidemment question dans les considérations qui précèdent. C'est dans la forme catégorique du langage de Joël en ce chapitre que l'interprétation réaliste a son principal appui. On n'aurait pas le droit de soutenir que les chapitres suivants, et notamment le chapitre II, ne peuvent fournir aucun critère régulateur pour l'interprétation du chapitre I; rien n'exclut *a priori* la possibilité, et un examen attentif établit, croyons-nous, la légitimité d'une détermination du point de vue du prophète à l'aide des données des chapitres II ss., et il est évident que cette détermination n'est point dépourvue d'intérêt pour l'exégèse d'une partie quelconque du livre. Mais, à considérer le chapitre I en lui-même, est-il vrai qu'il n'offre aucun indice, même indirect, de nature à jeter le doute sur la réalité actuelle du fléau qui y est décrit? Nous avons déjà relevé le caractère artificiel du trait concernant les granges démolies, I, 17ᵇ (plus haut, 3°). Ce qui n'est pas moins choquant, dans l'hypothèse réaliste, ce sont les termes dans lesquels le prophète, I, 5, apostrophe le peuple : « Réveillez-vous, *gens ivres*, et pleurez!... » On est tout surpris d'apprendre que ce n'est pas dans le désespoir et le deuil que sont plongés les gens auxquels Joël s'adresse, mais dans le sommeil de l'ivresse. Cela explique sans doute pourquoi le prophète éprouve le besoin de les exhorter lui-même à se lamenter (1), mais ne répond guère à l'attente du lecteur touchant les dispositions des sinistrés. La surprise ne fait qu'augmenter quand on lit, vv. 9, 13, qu'au milieu de ces gens ivres la matière faisait défaut pour les libations à accomplir au temple. Il y aurait peut-être lieu aussi de signaler les répétitions déclamatoires dans l'énumération des dégâts subis par les arbres et les champs. L'allure de la description au chapitre II, où le prophète avait commencé par envisager le fléau comme imminent, nous fait l'impression d'être moins embarrassée, et l'on pourrait se demander si la raison ne s'en trouve pas précisément dans la difficulté que l'auteur s'était créée par la mise en scène du chapitre I. Nous n'insisterons pas sur cette observation. Un élément d'appréciation plus sensible et plus décisif nous est offert par le début même du

(1) Les verbes הילילו, היבישו au v. 11 sont à comprendre à l'impératif, non au parfait, comme le prouvent l'analogie avec v. 8 et 13, et le contexte. Il n'est en effet pas admissible que les laboureurs et les vignerons aient été énumérés parmi le froment, le vin, l'huile du v. 10, la vigne, le figuier, le grenadier, le palmier, le pommier du v. 12, comme des grandeurs de même ordre.

discours de Joël. Au milieu d'un pays complètement dévasté, en présence d'une population réduite à la misère, il ne serait pas naturel qu'un prophète eût pris la parole en ces termes : « 2 *Oyez ceci,* vieillards; *écoutez,* tous les habitants du pays, si *ceci* est arrivé de vos jours ou aux jours de vos pères! 3 Faites-en le récit à vos fils et vos fils à leur fils... 4 *Ce qu'a laissé l'insecte hacheur, l'insecte pullulant l'a mangé; ce qu'a laissé l'insecte pullulant, l'insecte lécheur l'a mangé; ce qu'a laissé l'insecte lécheur, l'insecte consumeur l'a mangé!* » On traduit d'ordinaire : « Oyez ceci... : chose pareille est-elle arrivée de vos jours ou aux jours de vos pères? » Mais la chose que Joël signale solennellement à l'attention de ses concitoyens ne peut être en aucun cas la question oratoire qu'il pose et qui a simplement pour fonction de mettre encore mieux en relief le véritable objet de la proclamation. C'eût été une manière de parler par trop étrange de viser par le pronom démonstratif (Oyez *ceci*...) une question se rapportant à un sujet indiqué à son tour par le même pronom démonstratif (*Ceci* est-il arrivé...?). Le זאת régime de שמעו se rapporte manifestement au même objet que le זאת sujet de היתה. Les anciennes versions ne s'y sont pas trompées et comprennent justement la question au sens indirect (LXX : ... εἰ γέγονε τοιαῦτα...; Vulg. : ... si factum est istud...). La chose que les vieillards et tous les habitants doivent écouter, qui est pour eux inouïe, dont ils sont appelés à transmettre le souvenir aux générations suivantes, c'est celle qui est énoncée au v. 4 en des termes sentencieux qui répondent précisément à l'insistance des formules introductoires des vv. 2-3. Nous le demandons, est-il admissible que Joël eût commencé ainsi son discours; qu'il eût avec tant d'emphase fixé l'attention sur ce qu'il allait proclamer, s'il s'était agi d'une calamité actuelle, dont tous n'auraient eu que trop bien connaissance? Les vv. 2-4 renferment *la proposition d'un thème,* comme les caractérisait Schegg (1); non la constatation d'un fait public.

C

Pas plus que l'interprétation allégorique, l'interprétation réaliste ne paraît répondre aux données essentielles du problème qui se pose au sujet du caractère littéraire des chapitres I-II de Joël. Outre ces deux systèmes d'explication, il en est un troisième, le lecteur le connaît déjà, défendu par P. Schegg, plus récemment par A. Merx (2), parmi

(1) *Die Kl. Proph.*, p. 175.
(2) *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger*, Halle, 1879, p. 42 ss., 62 ss.

les anciens par Théodoret, d'après lequel les sauterelles des chapitres I-II seraient à considérer, non comme une calamité actuelle, mais comme un élément ou une représentation typique des catastrophes futures qui annonceront la venue du *jour de Jahvé*. Les raisons qui militent en faveur de cette interprétation *idéaliste* ou *apocalyptique*, ont été suffisamment exposées au cours de la discussion qui précède. La solution préconisée par Schegg, Merx et d'autres, a été traitée avec trop de dédain par des exégètes pour lesquels elle n'était qu'un sujet d'étonnement. Certes, on pourra différer des auteurs que nous venons de nommer sur la signification ou la portée précise à attribuer à tel passage; mais d'une manière générale leur interprétation paraît seule offrir une réponse satisfaisante aux questions variées que soulève l'analyse du livre.

Merx a cru devoir reconnaître aux chapitres I et II la description de deux présages distincts du *jour de Jahvé* (1). Il n'y a pas lieu d'adopter cette manière de voir (2). Le caractère apocalyptique même de la composition explique suffisamment que Joël ait pu tour à tour considérer l'objet de sa vision à des points de vue différents, et qu'il y ait mêlé, notamment dans le second tableau, des éléments disparates (3).

Schegg concevait de la manière que voici la pensée fondamentale de la prophétie de Joël. Deux puissances ennemies, la nature avec ses catastrophes d'une part, et de l'autre les nations étrangères avec leur hostilité contre Israël, s'opposent à la poursuite et à l'accomplissement providentiel des desseins de Jahvé sur son peuple ; toutes les deux seront domptées. Les sauterelles représentent aux yeux du prophète l'opposition des forces de la nature. Leur destruction signifie la victoire du peuple de Dieu sur les éléments, victoire qui coïncide avec le jugement sur les nations. L'idée nous semble résumer parfaitement le livre de Joël. Si l'on nous demandait pourquoi Joël a choisi précisément les sauterelles comme symbole de la puissance ennemie de la nature, nous répondrons qu'une double raison peut avoir contribué à lui suggérer ce choix. D'abord la circonstance qu'il aura été témoin, à en juger par la vivacité de sa description, d'une grande calamité causée par une invasion de ces insectes; ensuite, raison d'ordre littéraire, une réminiscence du récit d'*Ex.* X, 1-20 et plus encore peut-être des visions d'*Amos* VII, 1-3, 4-6. De même qu'ici les visions des sauterelles et du feu se tiennent, de même dans Joël le feu est associé comme élément destructeur au fléau des sau-

(1) *L. c.*, p. 65 s.
(2) Plus haut, B, 2°, a.
(3) Plus haut, B, 3°.

terelles. D'autre part, l'insistance de notre prophète sur le caractère inouï de la calamité (I, 2; II, 2) rappelle *Ex.* X, 6, 14.

Cependant la formule de Schegg ne suffit point, et n'était sans doute pas destinée à marquer d'une manière précise la différence des points de vue qui détermine la division du livre. L'objet du discours, c'est l'annonce du jour de Jahvé (1). Dans les trois premiers chapitres, qui n'en forment que deux dans nos éditions des LXX et de la Vulgate, le troisième y étant à bon droit joint au second, le prophète, comme nous l'avons remarqué déjà, envisage le jour de Jahvé principalement du côté de Juda, qui sera sauvé. Il est vrai que le salut dans cette première partie est décrit presque exclusivement en rapport avec les fléaux naturels; il n'y manque pas cependant des allusions au triomphe sur les nations, d'après l'interprétation qui nous paraît convenir à II, 17, 19-20, 26-27 (2). Dans le dernier chapitre le jour de Jahvé est envisagé principalement du côté des nations, qui seront jugées et punies; mais les bénédictions dont Juda sera comblé dans l'ordre de la nature, sont encore rappelées ici (v. 18) à côté de son triomphe sur les peuples païens.

On n'a pas besoin de dire avec Merx que les exhortations au deuil et à la pénitence, aux chapitres I-II, 17, s'adressent, dans l'avenir, à ceux qui seront témoins des épreuves prédites. Cette conception trop mécanique est contredite par le ton du discours. Les termes pressants dans lesquels sont conçues les plaintes et les objurgations de Joël, ne peuvent se comprendre que comme l'expression d'une vision immédiate d'où toute perspective est exclue. De même qu'au chapitre II, vv. 18-19, 21-23, les bénédictions de Jahvé sont présentées comme réalisant déjà leurs effets (3), de même aux chapitres I, II, 11-14, le fléau précurseur du jour de Jahvé est conçu et décrit comme actuel, tantôt sous l'image d'une ruine accomplie, tantôt sous celle de ravages que les sauterelles sont en voie d'exercer (4). Par cette mise en scène, où Joël se transporte en esprit, lui-même et son auditoire, au milieu des signes avant-coureurs du grand jour, le salut promis à Juda (II, 18 ss.) se trouve placé, en regard des calamités les plus affreuses, dans un contraste dramatique qui en accentue le relief.

La parole de I, 16 : « les vivres ne sont-ils pas détruits sous *nos* yeux » s'expliquerait suffisamment par le procédé littéraire que nous

(1) Plus haut, B, 4°.
(2) B, 3°.
(3) B, 1°.
(4) B, 2°, b.

venons de caractériser. Mais nous ne croyons pas qu'en ce passage Joël s'exprime en son propre nom. D'ordinaire on comprend זעקו, au v. 14, au sens absolu : *poussez des cris* vers Jahvé ! Sans doute cette interprétation est possible. Il semble toutefois qu'il vaut mieux considérer les vv. 15-20 comme subordonnés à זעקו, et comme énonçant ce que les prêtres ou la communauté sont invités à *crier* vers Jahvé (v. 14). En effet *a*) dans le passage parallèle d'*Ézéchiel* xxx, 2, l'exclamation qui ouvre notre v. 15 (« jour de malheur ! ») se présente, bien que dans d'autres conditions, comme suggérée aux tiers. *b*) Aux vv. 13, 14, Joël vient, à deux reprises, en s'adressant aux prêtres, de parler de « la maison de *votre* Dieu ». Or à la suite de l'invitation à crier vers Jahvé, les suffixes sont à la première personne : « les vivres ne sont-ils pas détruits sous *nos* yeux, la joie et l'allégresse de la maison de *notre* Dieu ? » (*mass.*). *c*) Au v. 19 le discours prend très nettement la tournure de la prière : « *vers toi,* Jahvé, *j'élève* la voix... » ; il est vrai que le verbe est à la première personne du singulier ; mais le prophète a pu concevoir comme sujet la communauté comme il le fait au v. 8 : « *Lamente-toi* comme la vierge... » *d*) La teneur de notre v. 16 répond très bien à l'idée que le sujet censé tenir le discours, ce sont les prêtres ou la communauté assemblée dans le temple pour crier vers Jahvé ; le second membre se trouve mis en apposition au premier et en détermine l'objet : « les vivres ne sont-ils pas détruits sous nos yeux, — *la joie et l'allégresse de la maison de notre Dieu ?* » Les vivres en question sont, semble-t-il, ceux destinés au temple et dont il est dit, vv. 9, 13, qu'offrande et libation sont supprimées de la maison de Dieu. Il n'est donc pas sûr qu'au v. 16 Joël s'associe lui-même à la population éprouvée ; bien que, nous le répétons, le procédé littéraire qu'il suit dans ses descriptions eschatologiques aurait pu lui permettre de le faire, sans qu'il en résultât une difficulté spéciale pour notre interprétation.

On peut discuter le point de savoir jusqu'à quel degré l'extrême souci du détail, la mimique de l'attitude, dans une composition littéraire de ce genre, sont compatibles avec le bon goût. Il faudra tenir compte, dans cette appréciation, des usages littéraires de l'époque et du milieu où le livre fut composé. Mais, à notre avis, le jugement que l'on émettra à cet égard, quel qu'il soit, ne pourra entamer la conclusion qui se dégage de l'ensemble des données du problème, touchant le caractère apocalyptique des deux premiers chapitres de *Joël*,

JOEL I, 17

Le premier membre de *Joël* I, 17 offre aux exégètes une difficulté qui ne paraît pas avoir rencontré jusqu'ici une explication satisfaisante. Sur quatre mots il renferme trois ἅπαξ λεγόμενα. En voici la teneur : עָבַשׁ פְּרֻדוֹת תַּחַת מְגֻרְפֹתֵיהֶם. Le contexte ne présente aucune obscurité. Au v. 16 il vient d'être dit que « les vivres sont supprimés sous nos yeux; la joie et l'allégresse, de la maison de notre Dieu ». Les membres suivants du v. 17 constatent que « les magasins sont démolis, les granges en ruines..... » etc.

La Vulgate a comme élément correspondant à la phrase en question : *computruerunt jumenta in stercore suo*. Les LXX donnent : ἐσκίρτησαν δαμάλεις ἐπὶ ταῖς φάτναις αὐτῶν.

La leçon massorétique paraît si rebelle à tout essai d'interprétation que A. Merx (1) a cru devoir tenter de restituer le texte hébreu d'après la version des LXX. Il suppose qu'au lieu de עבשו les LXX ont lu פָּשׁוּ; puis פָּרוֹת au lieu de פרדות; enfin אֲרוֹתֵיהֶם au lieu de מגרפתיהם. Le sens serait : *le bétail piétine* (le sol) *devant les crèches*. Mais on fait remarquer que תחת reste sans explication ; que le verbe פוש ne pourrait signifier que trépigner de joie ou de fierté ; que la phrase obtenue comme résultat ne s'harmonise point avec le contexte, vu que le bétail arrive en considération vv. 18 ss. ; que l'image même du bétail trépignant devant les crèches (*vides*?), ne dit pas ce qu'elle est censée devoir dire; qu'enfin les modifications prétendument survenues au texte hébreu sont en partie très problématiques.

Généralement le v. עבשו, comparé à l'arabe عبس, est entendu du *desséchement sous l'action brûlante de la chaleur*. On met פרדות en rapport avec le syriaque ܦܪܕܐ et l'on y voit en conséquence les *graines*, ou la *semence*. Quant à מגרפות, on rappelle que la racine גרף, qui marque l'action d'*enlever*, d'*emporter*, a aussi en arabe moderne le sens de « houer », « ratisser ». La plupart, suivant l'interprétation proposée par Ibn-Esra et Kimchi, voient dans nos מגרפות des *mottes* de terre et rattachent cette signification soit à l'idée de « houer », soit au mot

(1) *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger*, p. 100 s.

ar. جرف = le bord d'une berge rongé par l'eau (d'où la terre a été « enlevée » par l'eau (1). Le sens serait : *les graines sont desséchées sous leurs mottes.* — Driver (2) remarque que le mot hébreu traduit ici par *mottes* est en arabe et en araméen un nom d'instrument, signifiant le « balai », ou la « houe », ou encore la « pelle ». Il ajoute toutefois lui-même que dans la traduction qu'il propose (« les graines se dessèchent sous leurs *pelles,* ou leurs *houes* »), le dernier mot n'est pas satisfaisant.

Driver a raison de se défier des *mottes* de terre que l'on introduit dans notre passage. Il est difficile de voir ce que le bord rongé d'un cours d'eau a de commun avec une motte de terre. Et pour l'explication qui rattache cette prétendue signification de notre mot à l'idée de « houer » (ou ratisser), elle rappelle l'étymologie de *lucus* a *non lucendo.* Il est probable que les exégètes juifs ont été amenés aux « mottes » surtout par déduction logique, la semence desséchée par la chaleur brûlante du soleil ne pouvant guère avoir été cherchée que sous les mottes de terre. Mais le point de départ de cette induction était-il lui-même assez sûrement établi?

Essayons à notre tour de résoudre le problème.

Le verbe גרף en arabe et en syriaque signifie en particulier *enlever au balai,* ou *à la pelle.* Le nom מגרפות pourrait de soi signifier les instruments en question. Mais il est également possible qu'il soit à prendre au sens objectif (comme מאכל de אכל etc.) : *ce qui s'enlève* au balai ou à la pelle, *balayures, immondices.* C'est dans cette considération qu'il faut chercher sans doute la raison de la traduction latine : ... *in stercore suo.*

Il est très douteux que l'arabe عبس, avec lequel on met notre verbe עבשו en rapport, ait rien de commun avec la notion du *desséchement par la chaleur.* Le verbe arabe signifie proprement « se refrogner », « être austère, sévère » en parlant du visage. Il s'emploie aussi dans le sens d'« être sec », et dans cette acception, chose à remarquer, il s'applique notamment aux immondices; mais c'est l'idée de *vétusté,* non pas celle de l'action de la chaleur qui est ici en cause (3). L'araméen et néo-hébreu עבש *pourrir, moisir,* pourrait donc très bien se trouver lui-même en rapport avec عبس. Quoi qu'il en soit, notre verbe עבשו a été compris en ce sens non pas seulement à partir d'Ibn-Ezra et de Kimchi, mais déjà par saint Jérôme : *computruerunt...*

(1) *Jud.* v, 21, le v. גרף signifie pareillement l'action du torrent qui emporte.

(2) *The books of Joel and Amos,* 1901.

(3) Cf. Freytag, *Lex. arab.-lat.,* sub v. et les dérivés.

On a d'ailleurs parfaitement raison de dire que la pourriture du « grain » ne se conçoit point comme l'effet de la chaleur brûlante du soleil. Mais rien ne garantit que dans le texte primitif il fût plus question de « grain » que de chaleur. Il est remarquable que les LXX et la Vulgate ont pareillement comme élément correspondant à פרדות : δαμάλεις, *jumenta*. Sans doute la mention du bétail n'est guère en place ici. Mais à y regarder de près, les graines desséchées, à côté des magasins et des granges en ruines, font de leur côté assez maigre figure.

En tenant compte de l'ensemble de ces observations, nous arrivons à la conclusion suivante. Il est probable qu'au lieu de פרדות il faut lire פורות *torcularia*. C'est ce mot, écrit *defective*, qui aura été lu et compris par les LXX פָּרוֹת δαμάλεις; écrit *plene* il a donné lieu à la corruption פרדות dans notre texte massorétique. Il était d'ailleurs très naturel qu'à côté des magasins et greniers, il fût fait mention des *pressoirs*, de même que dans la description qui précède le vin était associé au froment, la vigne aux moissons, les libations aux offrandes; et que II, 24, les cuves sont associées aux aires. L'idée que les pressoirs sont abandonnés, est exprimée sous l'image parfaitement appropriée qu'ils *moisissent*, ou *s'encrassent* (1) sous les déchets qui y restent amoncelés, et qui sont chose à enlever à la pelle, de la balayure, des immondices. — Il est à présumer que les LXX, ayant lu פָּרוֹת δαμάλεις, en ont été réduits pour le reste à procéder par divination ou conjecture. Dans le dernier mot ils semblent s'être attachés à l'élément רפתיהם (2), en négligeant les deux premières lettres.

Nous traduisons donc *Joël* I, 17 : ..... *les pressoirs se sont encrassés sous leurs immondices*, les magasins sont détruits, les granges en ruines.....

Louvain.

A. Van Hoonacker.

(1) Cette signification répond très bien au sens du verbe arabe. Voir plus haut.
(2) Hitzig. — Cf. *Hab.* III, 17.

TRANSPOSITIONS JUSTIFIÉES

DANS LE TEXTE DES PROPHÈTES

I

Is. 5, 26-30 avant 8, 20[b].

Au jugement presque unanime des critiques modernes, les v. 25-30 du chapitre 5, difficiles à traiter comme une prophétie complète ou comme une fin de la précédente, *ne sont pas à leur place primitive* dans le texte actuel, mais se rattachent plutôt au poème 9, 7-10, 4, où le refrain de 5, 25 et le sens de tout le morceau semblent les appeler. Pourtant, sur le rapport exact du poème et du fragment l'on n'est pas d'accord, tant s'en faut. J'ai indiqué ailleurs les différents essais de restitution, et j'ai essayé de démontrer que 5, 24, 25 devait se placer entre 9, 16 et 9, 17 comme strophe intermédiaire (1). Mon but aujourd'hui est de faire voir que 5, 26-30, transposé par la plupart des critiques après 10, 4, est lié d'une façon presque évidente à 8, 20[b]. Voici mes raisons, que l'on peut suivre sur la traduction ci-jointe.

1. — De l'aveu de tous les exégètes, 5, 26 et suiv. décrit une invasion assyrienne. Ce tableau semble tout à fait à sa place après les prophéties des chapitres 7 et 8. La menace va s'accomplir : Iahvé appelle l'ennemi; littéralement *il siffle* pour le faire venir, ישרק, 7, 18; même terme, 5, 26! L'image de l'inondation 8, 7-8, est reprise 5, 30. Ce qui était annoncé se réalise; la suite du sens est très plausible. — Au contraire, si 5, 26 et suiv. doit se joindre à 9, 7-10, 4, et si la date de ce poème, d'après la plupart des critiques (Dillmann, Duhm, Cornill, Skinner, Marti), est 740-735, *avant la guerre syro-éphraïmite,* on place donc à cette époque une prédiction de l'invasion assyrienne; or, Isaïe semble parler des Assyriens pour la première fois dans son entrevue avec le roi Achaz, 7, 17 et suiv., *après les débuts de la guerre.*

2. — 5, 26-30, transporté après 8, 20[a], trouve des points d'attache dans les mots du contexte précédent et du contexte suivant : « Il lèvera l'étendard », 5, 26; le sujet est Iahvé, comme dans 8, 14 et suiv. : « Il

(1) *Revue biblique*, 1902, p. 391, 392.

sera pierre d'achoppement ». D'Israël et de Juda il est dit : « *Beaucoup d'entre eux chancelleront* », **8, 15** ; et des Assyriens, dans les mêmes termes : « *Nul d'entre eux ne chancelle* », **5, 27**. D'autre part, ces mots : « *On regardera la terre : voici les ténèbres, l'angoisse* », **5, 30**, se retrouvent en **8, 22**. Plusieurs critiques, Skinner entre autres (p. 42), ont bien remarqué la ressemblance de ces deux passages.

3. — Le sens de שחר, *aurore*, **8, 20**[b]. Au lieu de ce mot si difficile à comprendre dans le contexte actuel, les LXX et la Pešitto ont lu שחד, *cadeau*. S'appuyant en partie sur cette lecture, le P. Houbigant propose de corriger שחר en שהד, *témoin* (mot araméen plutôt qu'hébreu). Les critiques modernes, Reuss, Dillmann, Duhm, Marti, conservent le mot שחר (avec Mas., Targ. et Vulg.), mais en lui donnant le sens d'*espérance*. Malheureusement il n'y a point d'autre exemple de cette métaphore en hébreu. — La transposition que j'indique permet de garder le sens propre de שחר.

4. — Le singulier, לו, **8, 20**[b], s'explique mal après le pluriel יאמרו. Aussi, Duhm, contre toutes les versions anciennes, met le verbe au singulier. Ma traduction respecte le texte : יאמרו reste au pluriel, avec le même sujet que le יאמרו de **19**[a]. De plus, לו se rapporte à un substantif singulier.

5. — **8, 20**[a], séparé des trois derniers mots, devient beaucoup plus clair. En face de ce verset, l'embarras de tous les traducteurs est extrême. Voici le commentaire de Skinner : « *A la loi et au témoignage.* Apparemment, c'est une exclamation du peuple au désespoir... Le reste du verset, où la construction est très difficile, doit se rendre probablement : *sûrement, c'est ainsi qu'ils parleront quand il n'y aura plus d'aurore* (c.-à-d. d'espérance) *pour eux* (litt. *pour lui*)... Le texte est si obscur que l'on ne peut guère se fier à aucune traduction » (p. 72). L'obscurité vient des trois derniers mots qui n'appartiennent pas à ce contexte ! Les mots précédents, aussitôt après le discours prêté aux impies, sont parallèles au début du v. 19, et ne font qu'affirmer plus fortement la même chose : *sûrement, c'est ainsi que l'on parlera !* La particule כי, en tête du v. 19, ne doit pas se traduire par *si* ou *quand*, mais avec le sens affirmatif ou adversatif (cf. Is. **28, 28** ; Ges.-Buhl, כי, n. 1). Le sens est : voici des signes donnés par Iahvé (v. 18), *et cependant* on cherchera d'autres signes auprès des devins.

6. — Guthe voit dans **8, 20** les débris du début d'un nouveau discours. La conjecture plus précise de Marti me semble tout à fait heureuse : le morceau qui commence par אשר, à la fin du v. 20, serait un fragment placé là par un éditeur du livre d'Isaïe. אשר appartient-il à ce fragment, ou a-t-il été ajouté par l'éditeur, Marti n'ose le décider.

La traduction ci-dessous montre qu'en effet le texte primitif a été brisé juste avant le mot אשר, et que l'autre fragment, 5, 26-30, peut se joindre à celui-ci *sans aucune solution de continuité*.

7. — Non seulement les deux morceaux se complètent et se suivent d'une façon remarquable, mais, entre deux passages en prose, ils forment deux strophes, définies par le sens, symétriques par le nombre de vers et leur groupement (3, 2, 2, structure ordinaire), et dont la seconde présente en forme d'*inclusion* la répétition notable de cinq mots.

Ces faits, où il est difficile de voir des coïncidences fortuites, vont apparaître plus clairement dans la traduction suivante.

CHAPITRE 8

[11] Oui, Iahvé m'a parlé ainsi, lorsque sa main me saisissait, et qu'il m'avertissait de ne point suivre la voie de ce peuple; il m'a dit :

[12] N'appelez pas conjuration
tout ce que ce peuple appelle conjuration :
ne craignez, ne redoutez pas ce qu'il craint.
[13] C'est Iahvé des armées qu'il faut regarder comme saint,
lui qu'il faut craindre,
lui qu'il faut redouter!

[14] Il sera [ ] pierre d'achoppement et roche où l'on se heurte
pour les deux Maisons d'Israël,
piège et filet pour les habitants de Jérusalem.
[15] Et beaucoup **d'entre eux chancelleront,**
ils tomberont et ils se briseront,
ils seront pris au piège et faits captifs!

[16] [Je vais] enfermer ce témoignage, 'sceller' cette instruction, pour mes disciples. [17] Et j'attendrai le Seigneur qui cache sa face à la Maison de Jacob; j'espérerai en lui. [18] Nous voici, moi et mes fils que Iahvé m'a donnés, signes et présages en Israël,

— 12) Avec raison Duhm, Cheyne, Marti rejettent la correction de קשר en קדש, proposée par Secker, suivie par bon nombre de critiques, admise « sans hésitation » par Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, p. 238, 239. Inutile, par contre, de remplacer, avec Duhm, תקדישו du v. 13 par תקשירו.

— 14) Omettre le mot לבוקדש, *pour sanctuaire*, qui ne convient ni en lui-même ni avec ce qui suit. Une erreur de copiste, amenée par la double influence du mot de la ligne précédente, תקדישו, et du mot de la ligne suivante לבוקש, est bien plausible (Duhm, etc.).

— 15) בם doit se traduire : *d'entre eux*, et non *contre eux* (contre la pierre et le piège) — avec Vulg., Reuss, Duhm, Guthe, Marti, contre Dillmann et Cheyne; cf. 5, 27.

— 16) Ponctuer חָתוֹם (inf. abs.), au lieu de חֲתוֹם (impér.) (Duhm).

de la part de Iahvé des armées qui habite le mont Sion. [19] Et cependant on vous dira : « Consultez les revenants et les devins qui murmurent et chuchotent ; un peuple ne doit-il pas consulter ses dieux et les morts au sujet des vivants, [20] pour [recevoir] une instruction et un témoignage? » Sûrement, c'est ce que l'on dira!

I

L'invasion assyrienne. — 3, 2, 2.

5[26] Il lèvera l'étendard pour ʿune nationʾ lointaine ;
il l'appellera du bout du monde.
La voilà qui se hâte et accourt ;
[27] nul **d'entre eux** ne faiblit, ne **chancelle**,
ne dort ni ne sommeille ;
Ils n'ôtent pas la ceinture de leurs reins,
ils ne délient pas leurs sandales.

[28] Leurs flèches sont aiguës,
tous leurs arcs sont tendus.
Les sabots de leurs chevaux sont du silex ;
les roues des chars sont comme un tourbillon.

[29] C'est le rugissement du lion,
le cri du lionceau :
Il gronde et il saisit sa proie ;
il l'emporte et nul ne la sauve!

— 19) La plupart des exégètes coupent le v. 19 en deux parties, dont la seconde est, dans la bouche du Prophète, une réponse aux paroles des impies : « Si l'on vous dit : Consultez les revenants et les devins qui murmurent et chuchotent, — un peuple ne doit-il pas [plutôt] consulter son Dieu? [consultera-t-il] les morts au sujet des vivants? » Mais, comme le remarque Marti, *a*) si la particule interrogative הלא régit la phrase jusqu'au bout, la négation qu'elle contient devrait porter aussi sur la seconde proposition ; *b*) dans cette traduction, la nécromancie est opposée au culte national de chaque peuple, et non au culte de Iahvé. — Suivant Oettli et Marti, le même discours se continue jusqu'à la fin du v. 19. Mieux encore faisons-y entrer les deux premiers mots du v. 20. De plus, au lieu de traduire, avec ces deux critiques, אלהיו par *ses mânes*, cf. 1 Sam. 28, 13, — car le suffixe ne va pas avec ce sens (Dillmann), — prenons plutôt le sens de Jon. 1, 5, *dieu* ou *dieux*, mais dans le sens large d'*êtres supérieurs invisibles*. On ne saurait prouver par ce passage que les morts sont nommés *Elohim ;* cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 271, n. 2.

— 5, 26) A cause du singulier, לו, dans le membre suivant, et vu le sens de tout le passage, lire le singulier au lieu du pluriel, en rattachant le מי au mot suivant : לגוי מימרחק (comme dans Jér. 5, 15, cf. Is. 10, 3), au lieu de לגוים מרחק (Wellhausen, Roorda, Duhm, etc.).

— 27 [b]) Glose : ces mots sont tirés du Ps. 121, 4 (Duhm, Cheyne, Marti).

— 30 [a]) *Contre lui :* contre Israël d'abord, puis contre Juda (contre Duhm, etc.).

— 30 [c]) Le dernier mot du v. 30 est obscur. Est-ce un substantif, עריף, ἅπ. λεγ. (Cf. assyr. *erpu*, *nuage*), au pluriel avec un suffixe féminin se rapportant au mot *terre?* C'est plutôt une altération du mot ערפל (Houbigant). Le sens de *ténèbres*, *obscurité profonde* va bien au contexte. La Peš. traduit : « dans leur obscurité », ܒܚܫܘܟܗܘܢ. On ne saurait dire quel mot hébreu représente la traduction des LXX, ἐν τῇ ἀπορίᾳ αὐτῶν : car ἀπορία se trouve huit fois chez les LXX et répond à huit mots hébreux différents.

II

Angoisse, famine, détresse. — 3, 2, 2.

[20] Ce sera contre lui un grondement en ce jour-là,
tel le grondement de la mer.
On regardera la terre :
voici les ténèbres, l'angoisse ;
La lumière s'obscurcira dans une nuit
8, 20[b] qui n'aura point d'aurore !

[21] 'Malheur et famine' envahiront la terre ;
et alors, lorsque l'on aura faim,
On maudira dans sa fureur
et son roi et son Dieu ;

On lèvera les yeux là-haut,
[22] puis **on regardera la terre :**
Et voici l'angoisse et les ténèbres,
l'obscurité et la détresse !

[III]

La gloire après l'humiliation.

Mais la nuit sera chassée : [23] car il n'y aura plus d'obscurité pour le pays qui était dans la détresse. Dans le passé Il a humilié la terre de Zabulon et la terre de Nephtali : dans l'avenir Il couvrira de gloire la Route de la mer, l'autre rive du Jourdain, le district des nations.

I

La joie de la délivrance. — 2, 2 ; 2, 2.

9 [1] Le peuple qui marchait dans les ténèbres
a vu une grande lumière ;
Sur les habitants de la terre des ombres
une lumière a brillé.

[2] Tu as multiplié 'l'allégresse',
tu as **rendu grande** la joie ;
On est joyeux devant toi : telles les joies de la moisson,
et l'allégresse au partage du butin.

— 21) Avec LXX, σκληρὰ λιμός, lire קשה (adj. pris comme subst. fém.), au lieu de נקשה (niph. sens unique) ; et ponctuer יִרְעָב.

— 22 [d]) *Mais la nuit sera chassée.* Avec Dillmann, joindre les deux mots ואפלה מנדה : nom à l'accusatif, dépendant d'un participe passif, cf. Ps. 87, 3 ; voir Ges.-Kautzsch, § 121 a, b.

— 9 2 [a]) La leçon לא (*kethib*, Sym. Vulg. *Multiplicasti gentem et* NON *magnificasti laetitiam*) est en contradiction avec le contexte suivant. La correction לו (*qré*) n'est pas satisfaisante à cause de la place occupée par ce pronom. Selwyn a proposé de lire הגיל לו (*Horae hebr.*, 1860) ; Krochmal mieux encore : הגילה. Cette dernière conjecture, appuyée sur le

[3] Car le joug qui pesait sur lui
et le 'collier' sur **son épaule,**
Le bâton du chef de corvée,
tu les as brisés comme au jour de Madian!

[4] Car les sandales bruyantes du guerrier,
et le manteau taché de sang
Ont été jetés au feu,
dévorés par la flamme!

II

La naissance du Roi-Messie. — 2, 2; 2, 2.

[5] Car un enfant nous est né,
un fils nous a été donné;
Il a sur **son épaule** la souveraineté;
et on lui donnera pour nom :

Merveilleux-Conseiller,
Dieu-fort,
Père à jamais,
Prince de la paix;

[6] Pour **agrandir** la souveraineté,
et pour la paix sans fin,
Sur le trône de David
et dans son royaume;

Pour l'affermir et le consolider,
dans le droit et dans la justice,
dès maintenant et à jamais.
Le zèle de Iahvé des armées fera cela!

Mon but n'étant pas de faire l'exégèse de ce chapitre, je ne justifie en note que les corrections du texte. Au point de vue du sens et du caractère messianique de **8**, 23-**9**, 6, on consultera avec profit une étude détaillée parue dans *L'Ami du Clergé* du 10 décembre 1903.

II.

Jér. **3**, 19-21 après **3**, 13.

« Il y a dans le texte de Jérémie, disait Richard Simon, plusieurs phrases si coupées, qu'on n'en peut trouver le sens qu'en y suppléant

contexte et le parallélisme, est tout à fait plausible; elle est reçue par Cheyne, Dillmann, von Orelli, Skinner, Ges.-Buhl [13], etc.

— 3[b]) Le texte massorétique porte : *le bâton de son épaule*, que l'on explique : « le bâton *qui frappait* son épaule. » Mieux vaut, avec Studer, Duhm, etc., lire מוטות, au lieu de מוטה. — 6[a] Lire, לרבה (Dillmann): le contexte suivant l'exige.

beaucoup de mots, ou en renversant l'ordre des périodes, pour les remettre dans leur état naturel (1) ». Les critiques modernes n'ont pas assez recours à ce moyen pour retrouver le sens d'un texte défectueux. Souvent influencés par une théorie trop subjective sur le développement de la doctrine religieuse, sur l'origine et le progrès des idées messianiques, ils voient très facilement dans un texte obscur, ou gênant pour leur système, un complément de basse époque, une interpolation. Il est curieux de parcourir les jugements de la critique sur Jér. 3, 6-19.

Stade conteste l'authenticité des v. 17 et 18 (2). Smend élimine d'abord 18, puis 16 et 17; cela fait, il constate que 14 et 15 vont mal dans le contexte, et il les supprime également, trouvant que le v. 19 se lie fort bien au v. 13 (3). Giesebrecht regarde aussi 14-18 comme ajouté plus tard au texte primitif. De même Rothstein, dans la Bible de Kautzsch. Suivant Duhm, « 16-18 ne donne pas un sens suivi et en harmonie avec ce qui précède, et provient donc d'une main différente (4) ». Kraetzschmar rejette 3, 14-4, 2; N. Schmidt trouve douteuse toute la section 3, 6-4, 2 (5). Cornill transporte 3, 6-18 après le chapitre 6, et détache 17 et 18 comme interpolation (6). « Il est à peu près certain, dit Driver, que cette section (3, 6-18) est mal placée ». Et il en donne pour première raison qu'elle interrompt la suite du sens : 3, 19 ne saurait faire suite à 3, 18 (7).

Il me semble aussi qu'il faut admettre dans ce texte un déplacement, non le déplacement du long passage 6-18, mais des trois versets 19-21. Essayons de le démontrer.

1. — Driver a raison : le v. 19 ne fait pas suite au v. 18; après la promesse solennelle des biens messianiques, v. 18, cette brusque reprise, cette hésitation, v. 19, s'explique mal.

2. — Au contraire, en passant immédiatement de 13 à 19, la suite des idées est excellente : tu fuyais... *sans vouloir entendre ma voix* (v. 13); *et moi je disais... je disais* (v. 19). Smend, Baudissin admettent que 19 peut offrir un sens très clair après 13.

3. — De 21 à 14, une fois la transposition faite, la suite du sens est également naturelle. On entend les sanglots et les prières des fils d'Is-

(1) *Histoire critique du Vieux Testament*, liv. I, ch. IV.

(2) *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1883, p. 14.

(3) *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2e éd. 1899, p. 247, note 2; p. 250, note, l'auteur parle, sans hésiter, de « l'interpolation de 3, 14-18. »

(4) *Das Buch Jeremia*, 1901, p. 39.

(5) *Encyclopaedia biblica*, 2385.

(6) *The Book of Jeremiah. Critical edition of the hebrew Text*, 1895.

(7) *An Introduction to the Literature of the O. T.*, 7e éd., p. 251.

raël; ils sont égarés et malheureux (v. 21). Alors Iahvé les rappelle vers lui : *Revenez, fils rebelles* (v. 14). Ces derniers mots vont certainement mieux après le pluriel *fils d'Israël* du v. 21 qu'après les v. 12 et 13, où la nation est personnifiée sous les traits d'une jeune épouse infidèle.

4. — 19-21 forme une strophe parallèle à 11-13, symétrique par le nombre des vers et par plusieurs mots répétés à la fin.

5. — 14-18 + 24[a, b] forme du même coup une strophe intermédiaire avec groupements symétriques des vers : 3, 3, 3, 3, et mots répétés en manière d'*inclusion*. Les deux strophes suivantes, 22[c,d]-25, **4**, 1-4 sont nettement marquées par le sens et l'*inclusion*. Le poème ne s'achève pas à **4**, 2, mais à **4**, 4 : Duhm a raison de faire commencer à **4**, 5 le poème suivant.

6. — Enfin on peut donner une raison plausible du déplacement de 19-21, et de sa transcription à la place actuelle. « Comme les exemplaires hébreux étaient autrefois écrits sur de petits rouleaux ou feuilles qu'on mettait les unes sur les autres, et dont chacune faisait un volume, il est arrivé que l'ordre de ces rouleaux étant changé par hasard, l'ordre des choses a été aussi transposé. » (Richard Simon, *l. c.*, I, 1.) Supposons la strophe 19-21 écrite à part, ou au moins séparée de ce qui suivait; elle devait avoir pour mots de repère les premiers mots du passage suivant, *Revenez, fils rebelles*, c'est-à-dire, dans l'intention du scribe, *les premiers mots du v. 14;* mais, ces mots se trouvant *répétés au v. 22*, le copiste, sans y prendre garde, aura placé la strophe 19-21 avant le v. 22.

Après un préambule sur les infidélités de Juda comparées à celles d'Israël, viennent les strophes suivantes :

I

Le pardon promis au repentir. — 2, 2, 2.

3 [11] Et Iahvé me dit :
La rebelle Israël paraît juste
auprès de l'infidèle Juda.
[12] Va, prononce ces paroles
du côté du nord, et dis :

Reviens, rebelle Israël, dit Iahvé;
je n'aurai pas 'pour toi' un visage sévère :
Car je suis miséricordieux, dit Iahvé;
ma colère ne dure pas toujours.

12[d]) Lire le singulier, בך, au lieu de בכם (Duhm).

[13] Reconnais seulement ton iniquité,
ton impiété contre **Iahvé, ton Dieu**,
Tes courses vagabondes vers les étrangers,
sous tous les arbres verts,
sans vouloir ʿ**entendre** ʾ **ma voix**, dit Iahvé.

II

Appels miséricordieux de Iahvé. — 2, 2, 2.

[19] Et moi je disais :
Comment te mettrai-je au rang de mes fils,
Et te donnerai-je une terre délectable,
la perle [ ] des nations en héritage?

Et je disais : Tu m'appelleras : Mon père!
et tu ne t'éloigneras plus de moi.
[20] Mais, comme une femme est infidèle à son amant,
ʿtu l'as été ʾ pour moi, Maison d'Israël,
déclare Iahvé...

[21] **Une voix** sur les hauteurs **se fait entendre**,
sanglots et prières des fils d'Israël;
Car ils ont perdu la droite voie,
et oublié **Iahvé, leur Dieu**.

III

Promesse des biens messianiques. — 3, 3, 3, 3.

[14] **Revenez, fils rebelles**, dit Iahvé,
car je suis votre Maître :
Et je vous prendrai, un d'une ville,
et deux d'un clan,
pour vous amener à Sion.
[15] Et je vous donnerai des pasteurs selon **mon cœur**,
qui vous mèneront avec intelligence et sagesse.

[16] Et lorsque vous aurez grandi,
et porté des fruits sur la terre,
En ces jours-là, déclare **Iahvé**,
on ne dira plus :
L'Arche de l'Alliance de **Iahvé!**
On n'y pensera plus, on l'aura oubliée;
elle ne sera ni regrettée, ni rétablie!

— 13ᵉ) Avec LXX, lire, au singulier, שמעתי, au lieu de שמעתם (Duhm).
— 19ᵇ) Omettre le mot צבאות (Cornill, *Die metrischen Stücke des Buches Jeremia*, 1901).
— 20ᵇ) Lire, au singulier, בגדתי, au lieu de בגדתם (Duhm).

17 En ce temps-là on appellera Jérusalem
le trône de **Iahvé**:
Et toutes les nations s'y rassembleront,
au nom de **Iahvé** [ ].
Et dès lors elles ne suivront plus
les mauvais penchants de **leur cœur**.

18 Elles arriveront en ces jours-là,
la Maison de Juda et celle d'Israël;
Ensemble elles viendront de la terre du nord
sur la terre que j'ai léguée à vos pères.
22 **Revenez, fils rebelles** :
je guérirai le mal de vos rébellions!

I

Réponse d'Israël repentant. — 2, 3, 3.

« Nous voici, nous venons vers toi,
car tu es **Iahvé, notre Dieu**.
23 Oui, le mensonge vient 'des collines'
et des foules sur les montagnes!

Oui, c'est en **Iahvé, notre Dieu**,
que gît le salut d'Israël!
24 **La honte** [des idoles] a dévoré
le fruit du travail de **nos pères** [ ],
Leurs troupeaux de moutons et de bœufs,
et leurs fils et leurs filles.

25 Ah! couchons-nous dans **notre honte**,
et que notre opprobre nous couvre!
Car nous avons péché contre Iahvé, notre Dieu,
nous et **nos pères**,
depuis notre jeunesse jusqu'à ce jour;
Et nous n'avons pas entendu la voix
de Iahvé, notre Dieu! »

II

Conditions du pardon. — 2, 3, 3.

4 1 Si tu veux revenir, Israël, dit Iahvé,
reviens vers moi;
Si tu veux **enlever** tes abominations,
ne 't'égare' plus loin de moi!

— 17[d]) Omettre, comme glose, *à Jérusalem*, explication de אליה du membre précédent (Rothstein).

— 23[a]) Supprimer le מן avant גבעות (Cornill).

— 24[b]) Supprimer *depuis notre jeunesse*, cf. 25[c] (Cornill, *Metr.*).

— **4** 1[d]) Lire לא, au lieu de ולא.

[2] Alors tu jureras par la vie de Iahvé en vérité,
pour le droit et pour la justice.
Et les nations se féliciteront en lui,
en lui elles se glorifieront.
[3] Car c'est ainsi que Iahvé parle
aux hommes de Juda et de Jérusalem :

« Défrichez-vous un champ nouveau;
ne semez pas dans les épines!
[4] Pour Iahvé, 'votre Dieu', faites-vous circoncire,
enlevez le prépuce de vos cœurs [ ],
De peur que mon courroux n'éclate comme un feu,
dévorant et inextinguible,
à cause de vos actions perverses! »

III

Les Poèmes d'Is. 40 et suiv.

La symétrie, dûment constatée, est donc la pierre de touche par excellence pour juger de la réalité d'une interpolation, et le moyen le plus efficace pour retrouver la place primitive de quelques versets égarés. Nul n'en doutera qui voudra bien étudier de près les deux exemples suivants choisis parmi les admirables poèmes de la seconde partie du livre d'Isaïe. Les chapitres 44, 6-46, 13 contiennent un poème en treize strophes. Le cadre de chaque strophe est marqué, comme toujours, par le sens tout d'abord, puis par la symétrie du nombre de vers des strophe et antistrophe consécutives, enfin par la répétition symétrique des mots. Six strophes ici commencent par : *Ainsi parle Iahvé;* d'autres sont limitées par l'*inclusion :* la 4e strophe a les mots *Jacob* et *Israël* au premier et au dernier vers (1). Or, chaque strophe étant ainsi définie indépendamment des autres, on obtient la série que voici, avec symétrie très complexe dans tout l'ensemble pour le nombre des vers, le sujet, les mots répétés (2). Les lois qui président à la structure des strophes, *unité de pensée* et *symétrie,* s'appliquent donc aussi au poème entier.

— 4a) Pour obtenir un membre de vers assez long, ajouter אלהיכם (cf. v. 23, 25); les LXX ont τῷ θεῷ ὑμῶν à la place de Iahvé.

— 4b) Supprimer *hommes de Juda et habitants de Jérusalem,* répétition fautive de 3b (Cornill, Duhm).

(1) Pour plus de détails voir la traduction complète qui paraîtra prochainement.

(2) J'ai déjà donné un exemple d'*inclusion* de ce genre ou répétition symétrique de mots au commencement et à la fin du poème, *Revue biblique*, 1901, p. 371.

Versets.		Strophes.		Nombre de vers.	Sujet.
44,	6-8	III	...	**6**	**Iahvé, Dieu unique, prédit l'avenir.**
	9-13	I	...	11	Les idoles fabriquées par les hommes ne sont
	14-20	II	...	11	rien, ne sauvent pas leurs adorateurs.
	21-23	III	...	**6**	Iahvé rachète son peuple; la terre exulte.
	24-28	I	...	9	Cyrus rebâtira Jérusalem.
45.	1-4	II	...	9	Les nations données à Cyrus par Iahvé.
	5-8	III	...	**6**	*strophe centrale* . **52** *vers avant*, **51** *après*. **Iahvé, Dieu unique, auteur du salut.**
	11-13	I	...	7	Cyrus rebâtira ma ville.
	14-17	II	...	7	Les nations se donnant à Iahvé.
	18-19	III	...	**6**	Iahvé, maître de la terre, fidèle à son peuple.
	20-25	I	...	11	Les idoles ne sauvent pas leurs clients; mais
46,	1-7	II	...	11	ceux-ci les emportent pour les sauver.
	8-13	III	...	**9**	**Iahvé, Dieu unique, prédit l'avenir.**

(III indique la strophe alternante, I la strophe, II l'antistrophe).

La dernière strophe, comme la première, contient les mots suivants : ראשין, אחרון (אחרית), קרא, הגיד, שמע, אלהים, כמוני מעולם (à lire ainsi, **44**, 7, avec Oort, Duhm, Cheyne, Marti, au lieu de עם עולם). Les termes : *idole* (פסל), *adorer, supplier, se prosterner, ils ne connaissent pas, bois, se réunir, ils auront honte,* qui se trouvent dans les deux strophes de **11** vers du début, sont répétés dans les deux strophes de **11** vers de la fin. La répétition se fait surtout de strophe à strophe et d'antistrophe à antistrophe. Remarquez que le verbe סגד, présent dans les deux strophes symétriques, ne se trouve pas ailleurs dans le texte hébreu de la Bible. De même, les cinq mots יצר, יעקב, ארץ, עשה, שמים, se lisent aussi bien dans la 4e strophe avant la fin que dans la 4e à partir du commencement. Les strophes de 9 vers correspondent à celles de 7 vers par les expressions : *déployer les cieux, former, bâtir, ville,* מסתרים (trésors) *cachés* et מסתתר (Dieu) *caché,* etc.

La strophe du centre met en relief l'idée principale : Iahvé auteur du salut messianique, par opposition aux dieux qui ne peuvent pas sauver. Elle contient des mots spéciaux de toutes les autres strophes III.

Cette symétrie, si elle est exacte, — et j'ai confiance que plus on étudiera le texte hébreu, plus on en reconnaîtra la justesse, — est une réfutation péremptoire de Duhm (suivi par Cheyne et Marti) qui regarde **44**, 9-20 (= les deux strophes de **11** vers, au début) et **46**, 6-8 comme des *compléments* insérés plus tard dans le texte primitif.

Marti a raison de réunir sous un titre commun **40**, 1-**41**,29. C'est un poème complet. De Lagarde, Oort, Duhm, Cheyne, Marti transportent **41**, 6, 7 près de **40**, 19, 20. Outre les arguments tirés de la

suite du sens, la symétrie leur donne raison contre M. W. Emery Barnes qui a tenté récemment de maintenir **41**, 6,7 à leur place dans le texte actuel (*Journal of Theological Studies,* Jan. 1903, p. 266-269). Les deux strophes de 12 vers sont bien marquées par les mots symétriques : הלוא תדעו הלוא תשמעו et ואל מי תדמיון (**40**, 18, 21) d'une part; הלוא ידעת אם לא שמעת et ואל מי תדמיונני (v. 25, 28) d'autre part. Or, sans **41**, 6, 7 il manque deux vers à la strophe des v. 18-24.

Une autre transposition, proposée ici pour la première fois, consiste à lire **41**, 21-29 après **41**, 5. La suite du sens la demande — je le montrerai ailleurs; la symétrie l'exige. D'après G. Sanchez, Reuss, Dillmann, von Orelli, Knabenbauer, Fillion, Ryssel, Skinner, Marti, etc., **41**, 21-29 se rattache à **41**, 1-20. Mais le poème se termine sûrement aux v. 11-20 : on peut le voir dans le schéma suivant. Il faut donc placer **41**, 21-29 quelque part avant v. 11-20.

Versets.	Strophes.	Nombre de vers.	Symétrie du sens et des mots répétés (1).	
40, 1, 2	I ...	4 ...	« **La main de Iahvé** ».	
3-5	II ...	4 ...	« Le désert » transformé.	
6-8	III ...	4 ...	« Le souffle » de Iahvé (רוח)	
9	I ...	4 ...	« Ne crains rien ».	**52** vers.
10, 11	II ...	4 ...	« Voici » (en tête de la strophe).	
12-17	III ...	8 ...	« Néant et vide » (dernier vers) (2).	
18,19(**41**,6,7)20-24	I ..	12 ...	Néant des idoles.	
25-31	II ...	12 ...	Puissance de Iahvé.	
41, 1-5	III ...	10 ...	**Cyrus suscité par Iahvé**	
21-24	I ...	8 ...	Néant des idoles.	
25-29	II ...	8 ...	Prescience de Iahvé. « Néant et [vide » (dernier vers) (3).	
8-10	III ...	6 ...		
11, 12	I ...	4 ...	« Voici » (en tête de la strophe).	**52** vers.
13, 14	II ...	4 ...	« Ne crains rien ».	
15, 16	III ...	4 ...	« Le vent » (רוח).	
17, 18a	I ...	4 ...	« Le désert » transformé.	
19, 20	II ...	4 ...	« **La main de Iahvé** ».	

On comprend l'importance de ces constatations pour la question du *Serviteur de Iahvé.*

Albert Condamin, S. J.

(1) Les principaux mots répétés sont entre guillemets.

(2) **40**, 17 אפס et תהו au 28e vers.

(3) **41**, 29 אפס et תהו au 27e vers avant la fin.

MÉLANGES

I

LE TEMPLE D'ECHMOUN A SIDON

FOUILLES EXÉCUTÉES PAR LE MUSÉE IMPÉRIAL OTTOMAN (*suite*) (1)

III

FOUILLES DIVERSES A SIDON

1. — DEUX CAVEAUX VOISINS D'AYAA (2)

Caveau A. — Il y a quelques années, un notable musulman de Saïda acquérait le terrain nommé Djelly-Nakhlé, situé à l'est d'Ayaa, dans le but de le transformer en jardin (fig. 28).

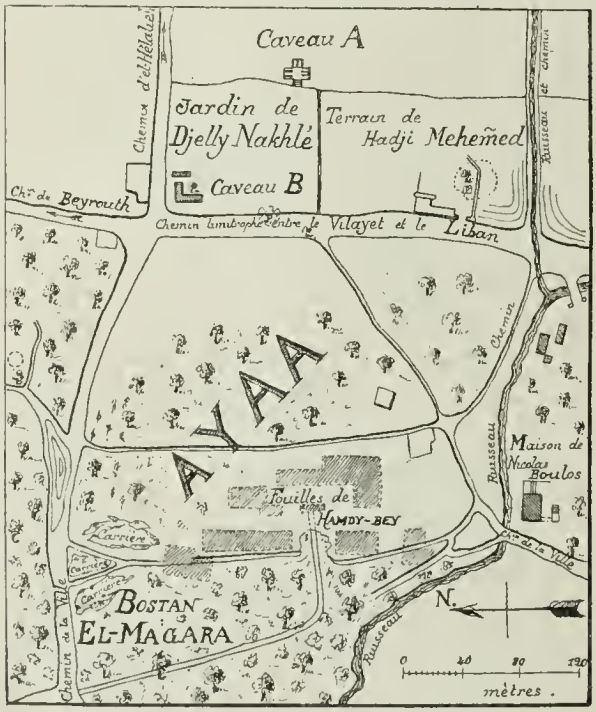


Fig. 28. — Plan des environs d'Ayaa.

Les travaux qu'il y entreprit, pour la recherche des pierres nécessaires à l'érection d'un mur d'enclos, amenèrent, accidentellement, la découverte, à l'extrémité S.-E. de ce terrain, d'un caveau creusé dans le roc (fig. 28, A).

Les découvertes exceptionnelles faites par Son Excellence Hamdy bey, directeur général du Musée impérial ottoman à Ayaa, ont désormais rendu ces parages célèbres et la moindre découverte doit naturellement provoquer une certaine émotion. La nouvelle fut donc télégraphique-

(1) Voir les nos d'octobre 1902 et janvier 1903.

(2) Cf. O. Hamdy bey et Reinach, *Une nécropole royale à Sidon*, Paris, 1892, texte et planches.

ment signalée à la direction du Musée impérial, qui à son tour chargea Béchara effendi, ingénieur du vilayet de Beyrouth, de visiter l'endroit et de procéder à un examen préalable. Sa mission terminée, Béchara effendi fit, de nouveau, fermer l'entrée du caveau et le plaça sous la garde du gouvernement local.

Me trouvant à Saïda, pour les fouilles à Bostan-ech-Cheikh, je fus aussi chargé par la direction du Musée impérial du déblaiement de ce caveau, ce que j'ai commencé le 19 juillet 1901.

Un escalier de dix marches, dont les premières en maçonnerie, donne accès à un vestibule rectangulaire (long. 7m,50; larg. 3 mètres creusé dans le grès, à plafond légèrement cintré, autour duquel existent dix niches (fours à cercueils), savoir : quatre de chaque côté latéral et deux au fond, en face de l'entrée (fig. 29).

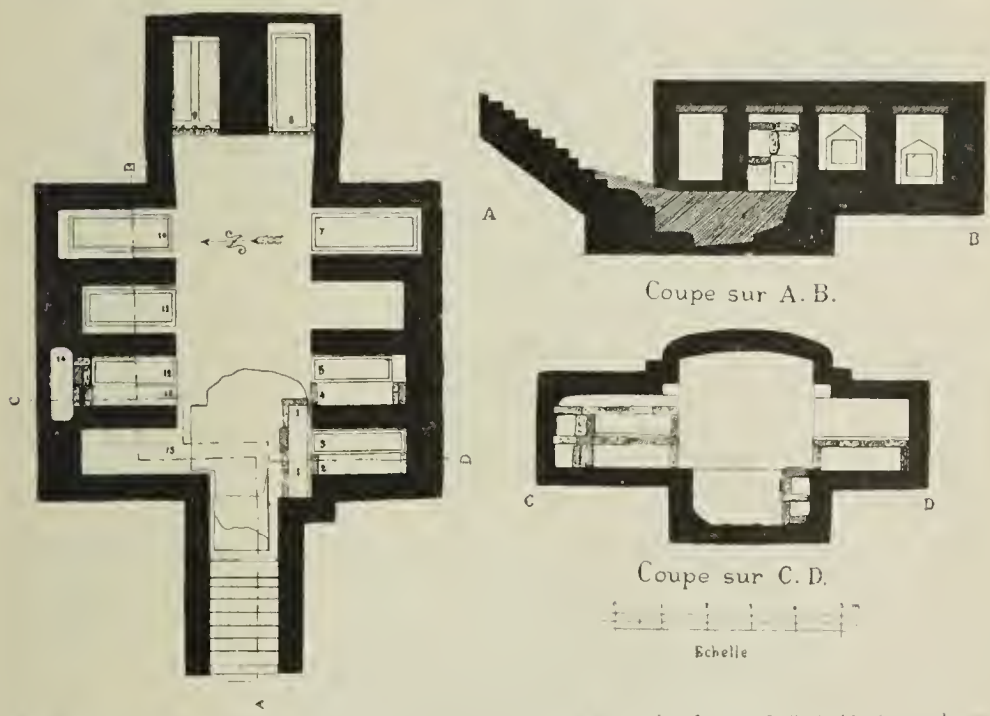


Fig. 29. — 1, 13, 14, Tombeaux superposés. — 2, 4, Tombeaux simples. — 3, 5, 8, 12, Sarcophages simples en grès. — 6, Endroit vide. — 7, Sarc. en basalte légèrement ornementé. — 9, Tombeaux juxtaposés. — 10, 11, Sarc. en calcaire sculptés. — 15, Sarc. en terre cuite, casse.

En retirant les débris qui encombraient l'entrée, nous avons recueilli des claveaux et de nombreux cippes funéraires en grès et marbre dont quelques-uns avec inscriptions (fig. 30).

Le caveau d'époque romaine, assez basse, étant violé, je me suis mis immédiatement à la recherche d'une crypte que les voleurs auraient pu négliger (1), lors du pillage. Dans ce but je fis nettoyer le sol du

(1) Généralement dans les fouilles de caveaux sidoniens on doit être très attentif à ce

caveau jusqu'au roc et cette besogne me servit à découvrir, devant l'entrée, une cavité de 3 mètres environ et profonde de 1^{m},40, renfermant deux tombeaux superposés, encore intacts. Nous y avons trouvé, outre les squelettes, une petite boucle en or, et tout près le bas d'un cippe en marbre avec inscription dont le tronc rapporté manquait (fig. 30 à droite).

Il appartient (avec le n° 1) à la série déjà riche des titres funéraires recueillis dans les diverses nécropoles de Sidon (1).

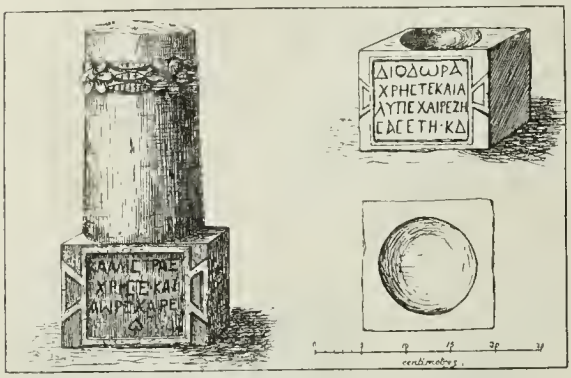


Fig. 30. Cippes.

I. — Marbre. *Haut.* 0^{m}36. *Larg.* 0^{m}16. Cippe funéraire.

Καλλίστρατε
χρηστὲ καὶ
ἄωρε χαῖρε.

II. — Marbre. *Haut.* 0^{m}11. *Larg.* 0^{m}14. Bas de cippe funéraire à tronc rapporté. Traces de couleur rouge dans le creux des lettres et la cavité circulaire.

Διοδώρα
χρηστὲ καὶ ἄ
λυπε χαῖρε ζή
σας ἔτη κδ'.

Devons-nous lire Διόδωρε ou changer le genre des adjectifs et du participe?

Vu le désordre qui régnait dans le caveau, il serait difficile de dire d'une façon certaine, si le cippe se trouvait à sa place primitive, quoique la forme du squelette, la boucle en or ainsi que le nom avec l'âge semblent avoir des rapports entre eux.

La cavité dans laquelle ces deux tombes étaient placées, devait, à mon avis, former l'orifice d'un puits qui aurait donné accès à un caveau inférieur.

La mauvaise qualité du calcaire, existant sous la couche plus ou moins épaisse du grès, fut peut-être cause de l'abandon de ce projet; ou bien la famille vint à s'éteindre.

Passons maintenant à l'examen des divers fours.

sujet. L'expérience a démontré que sous un tombeau, ou un sarcophage, il y en a très souvent un autre ou plusieurs.

(1) Pour ces petits textes et les monuments où ils sont gravés pour l'ordinaire, voy. RENAN, *Mission de Phénicie*, p. 381 ss.

Dans le premier four à droite on avait placé un sarcophage en grès (*theca*), appuyé contre la paroi de façon à laisser un espace libre qui fût un tombeau (fig. 29, 2,3).

Le suivant était aménagé de façon identique (fig. 29, 4, 5); venait ensuite un four vide, et le quatrième enfin contenait un grand sarcophage en basalte légèrement ornementé (fig. 29, 7).

Les deux fours du fond renfermaient l'un un sarcophage en grès (*theca*) et le second deux tombeaux adjacents mais soigneusement cimentés (fig. 29, 8, 9). Les murs qui ferment l'entrée des fours dans tous les caveaux sidoniens existaient ici presque entièrement.

Dans les deux fours à gauche il y avait deux sarcophages en brèche calcaire, actuellement dans les jardins du Musée de Constantinople. En voici la description (fig. 29, 10, 11) :

A. *Calcaire.* — Haut. $0^m,85$, avec le faîtage du couvercle. — Long. $2^m,60$.
Sarcophage avec couvercle sculpté de quatre côtés.
I. Grand côté. — Têtes de lion, guirlandes et rosaces.
II. Grand côté. — Pareil au précédent.
I. Petit côté. — Deux têtes de lion tenant dans la gueule des anneaux desquels pend une guirlande; entre elles une tête de Méduse.
II. Petit côté. — Sorte d'écusson de forme ellipsoïde en relief.
B. *Brèche calcaire.* — Haut. avec le faîtage du couvercle $0^m,95$. Larg. 2 mètres.
Sarcophage avec couvercle sculpté de deux côtés :
Grand côté : Deux guirlandes de fruits supportées par trois amours ailés, entre eux deux têtes de Méduse, dont les prunelles des yeux, en matière noire, étaient rapportées.
Petit côté : Carnassier (lion ou chimère) la gueule ouverte à droite, regardant dans le champ; au-dessus, à gauche, un chien qui semble l'attaquer, la patte antérieure posée sur une tête de taureau.

Le neuvième four reçut le plus d'hôtes : savoir, un dans une theca en grès et cinq dans des tombeaux superposés. Le dixième enfin, et dernier, ne contenait qu'un cercueil en terre cuite, dont les fragments gisaient épars.

C'était un caveau bourgeois, assez riche, mais entièrement pillé à une époque indéterminée qui cependant n'est pas proche de nos jours. Nous y avons recueilli des fioles en verre et terre cuite et divers fragments de poterie et figurines ainsi que la moitié d'une hache en fer dont se servirent les violateurs.

Caveau B. — Au cours de nos travaux, un vieillard vint me dire qu'il se rappelait avoir vu, dans son enfance, un caveau plein de sarcophages sculptés qui serait situé, près de là, sous un olivier. La version du vieillard était de celles que chacun, à Saïda, croit de son devoir de vous raconter, affirmant par des serments terribles la véracité de ce qu'il avance. Il va sans dire qu'il supprime sa présence en cas de

fouilles infructueuses. Sans le voisinage d'Ayaa je n'aurais naturellement donné aucune suite aux paroles du vieillard; mais le souvenir seul des merveilles du Musée de Constantinople me décida à tenter l'aventure.

Au bout du terrain de Djelly-Nakhlé il y avait effectivement un olivier d'un âge respectable au pied duquel j'ai commencé l'ouverture de deux tranchées (long. 6 mètres, larg. 1m,50), s'unissant à angle droit (fig. 31). Le même jour la pioche heurtait un mortier épais qui couvrait un assez vaste espace. Pour nous rendre compte s'il s'agissait d'une voûte, où seulement d'un parquet cimenté, deux ouvriers furent chargés d'y pratiquer deux trous; notre attente ne fut pas longue : un trou nous permettait de voir un espace vide et de nous convaincre que c'était la voûte d'un caveau en maçonnerie mais entièrement comblé d'une terre d'alluvion très compacte.

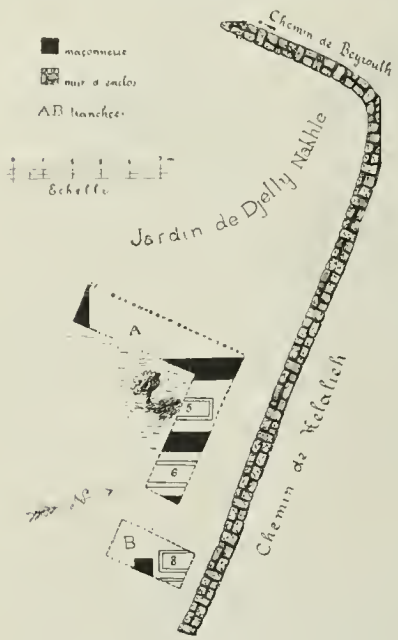


Fig. 31. — Situation des deux caveaux.

Par un travail des plus pénibles, nous avons pu explorer l'intérieur et procéder à l'inventaire du contenu (1). C'était encore un grand caveau riche et violé contenant beaucoup de sarcophages et datant de la même époque que le précédent. Comme dans le caveau précédent, un escalier donne accès à un vestibule autour duquel s'ouvrent des chambres sépulcrales au lieu des fours, et au fond, en face, deux tombeaux creusés dans le roc (fig. 32, 1, 2, et coupe sur C D). La chambre à côté a souffert le plus; le fond de la cuve d'un sarcophage en brèche calcaire était encore sur place et à côté la moitié d'un autre en grès (*theca*). Ce dernier a dû être cassé et déplacé par les pillards, pour la recherche éventuelle d'un tombeau au-dessous (fig. 32, 3, 4). Les fragments recueillis du premier sarcophage me permettent de définir les représentations jusqu'à un certain point. Sur l'un des grands côtés figure la représentation habituelle des amours avec des guirlandes et têtes de lions, de l'autre il ne reste qu'une étroite lisière avec des bouts de pattes d'animaux. Quelques fragments rajustés du petit côté nous permettent de voir un amour, le bras gauche armé

(1) Dans un but d'économie nous avons ouvert des galeries souterraines très étroites, nous réservant de faire extraire totalement la terre là où une trouvaille aurait mérité ce travail.

d'un bouclier rond et dans la main droite levée un objet rond, semble attaquer un taureau dont on ne voit que le pied antérieur.

On entre ensuite dans une chambre dont le fond avance vers l'est en contournant la chambre que je viens de décrire. Devant l'entrée est un sarcophage en brèche calcaire avec couvercle arrondi. Il devait être sculpté de quatre côtés, mais le travail est resté inachevé, sauf le petit côté. C'est encore deux têtes de lion tenant dans la gueule un anneau duquel pend une guirlande; entre elles une rosace, ainsi que sur le couvercle, entre deux palmettes en guise d'acrotères.

A l'entrée de la chambre suivante existe un grand sarcophage en basalte légèrement ornementé (fig. 24, 6) et on pénètre enfin dans celle située à droite de l'entrée. Cette chambre contenait deux rangées composées chacune de trois sarcophages et trois tombeaux situées au-dessous des sarcophages du second rang (fig. 32, 7, 8, 9, 10, 11, 12, Coupe sur A B, a, b, c). Voici leur description sommaire.

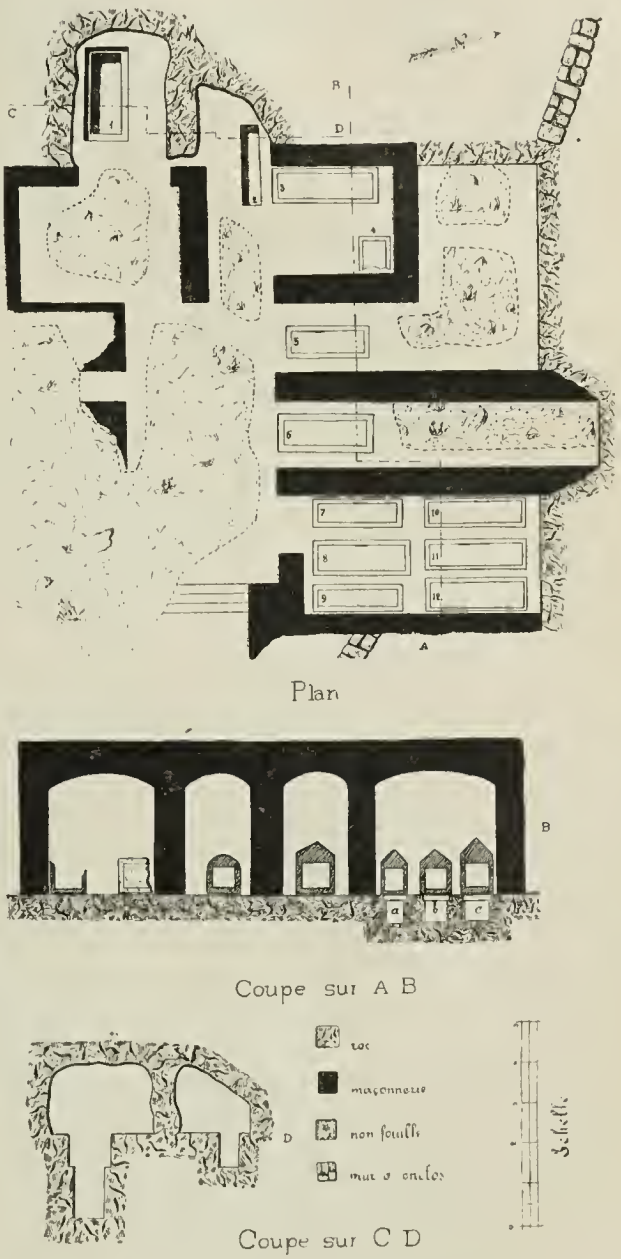


Fig. 32. — 1, 2, Tombeaux creusés dans le roc. — 3, 5, Sarc. en brèche calcaire sculptés. — 4, 9-12, Sarc. en grès simple. — 6, Sarc. en basalte légèrement sculpté. — 7, 8, Sarc. en calcaire sculpté. — *a* et *c* (coupe A B), Tombeau contenant un cercueil en terre cuite. — *b*, Tombeau avec cercueil en plomb.

Fig. 33. — Inscriptions funéraires à Saïda. — 2 et 3, cippes; 1, 4-8, dalles de marbre.

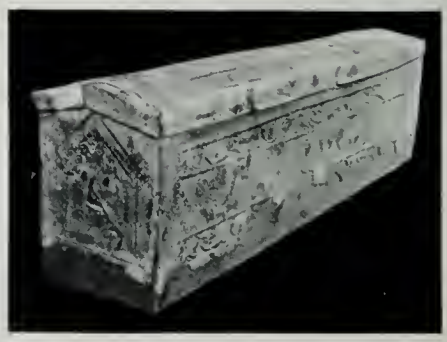
Pl. XI.

1

2

3

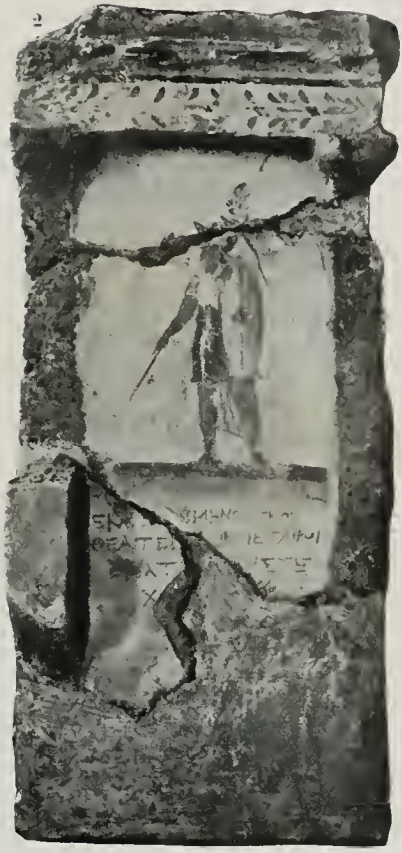
4



5

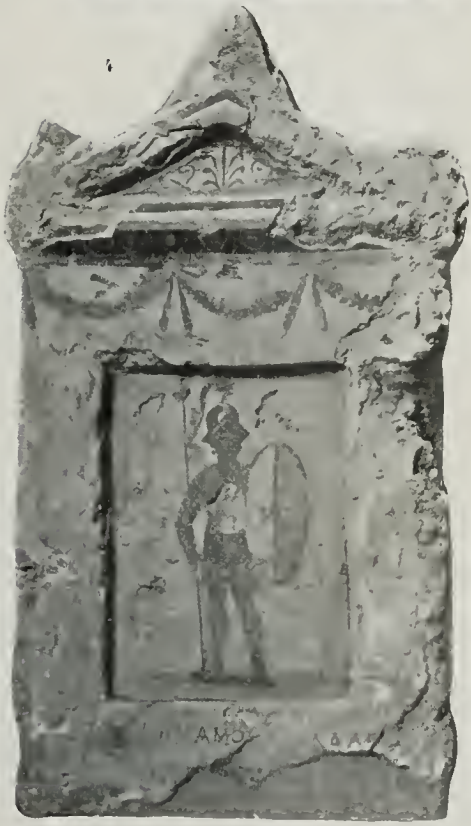
1

2



3

4



S. 7. — Sarcophage en calcaire marmoriforme avec couvercle sculpté de deux côtés.

Grand côté. Trois têtes de Méduse reliées entre elles par des guirlandes; au-dessus deux rosaces.

Petit côté : Griffon ailé accroupi à droite, la patte antérieure droite posée sur une roue (1).

L'autre petit côté figure un carré en relief (pl. XI, nos 2 et 3).

S. 8. — Sarcophage avec couvercle en calcaire simple sculpté.

I. Grand côté : Amours tenant des guirlandes.

II. Grand côté : Tête de Méduse entre deux têtes de bélier reliées entre elles par des guirlandes.

Petit côté : Griffon ailé accroupi à droite, la patte antérieure droite posée sur une roue (pl. XI, n° 1).

Sur l'autre petit côté, on voit, en relief, une sorte d'écusson en forme de cœur. Travail inférieur au précédent.

SS. 9-12. — Sarcophage en grès simples (*thecæ*).

T. a. — Tombeau contenant un cercueil en terre cuite.

T. b. — Dans ce tombeau nous avons trouvé un cercueil en terre cuite.

T. b. — Dans ce tombeau nous avons trouvé un cercueil en plomb, à fond pourri, comme d'habitude ornementé.

Petit côté : Dans un double encadrement de perles en forme de temple on voit Psyché pensive, assise à droite, sur deux rosaces, la tête appuyée sur la main gauche; au-dessus, ornement floral. Cette même représentation est répétée sur le couvercle du côté de la tête; le reste du cercueil est ornementé par une rangée de bâtons de perles, croisés en diagonale et séparés par un ornement floral. Le tout enfin est limité par une bordure composée d'une double rangée de perles entre lesquelles court un ornement formé de feuilles de vigne et de grappes de raisin (pl. VI, n° 5).

Le côté sud du caveau s'étant effondré, les fouilles ont dû cesser, vu le danger d'un éboulement. Comme dans le caveau précédent, nos trouvailles en menus objets se bornèrent à des fioles en verre et fragments en terre cuite, etc.

Deux cippes inédits et six inscriptions funéraires gravées sur des petites plaques de marbre furent mis aussi à jour (fig. 33), dont le R. P. Vincent, de passage à Baalbek, a bien voulu examiner les estampages qu'il a reproduits en fac-similé. Je manquerais à un devoir si je n'exprimais ici tous mes chaleureux remerciements au R. P. Vincent, qui a redessiné la plupart de mes croquis.

Ces titres funéraires sont livrés ici à l'état brut et accompagnés des simples remarques nécessaires pour fixer la lecture. Les circonstances de leur découverte donnent tout lieu de les croire inédits. Les noms sont déclarés nouveaux quand ils ne sont point dans le recueil de

(1) Pour cette représentation voy. Benndorf, *Lateran*, 7, couvercle d'un sarcophage; Barclay V. Head, *Historia numorum* sur des monnaies de Smyrne, p. 510 et Alexandrie d'Égypte, p. 720. Cf. aussi Baumeister, *Denk. des klasis. Altertums. Nemesis.*

Pape, *Wörterb. der Griech. Eigennamen* ou dans Waddington. Les dimensions sont données dans les fac-similés.

1. Plaque de marbre. Copie. Belle gravure.

Διοκνα χρηστὴ καὶ ἄλιπε· χαῖρε.

Sous cette forme le nom ne m'est pas connu. Noter la forme de η final, lig. 2, et l'itacisme de la lig. 3.

2. Cippe marbre. Estampage; gravure forte mais peu élégante.

Ὑγειους χρ[η]στὴ κ(αὶ) ἄλυπη, χερι̣ε (sic).

Nom nouveau. Le lapicide a fort maltraité la formule usuelle, omettant des lettres ou les déformant. Dans χαῖρε un signe gravé entre ρ et η a tout l'air d'un ι.

3. Cippe marbre. Estampage : bien gravé et d'une lecture facile

Ἀλεξανδρε χρηστὲ καὶ ἄλυπε, χαῖρε.

L'écriture est plutôt cursive sans aucune uniformité graphique dans la répétition des mêmes lettres; l'orthographe est régulière.

4. Plaque de marbre. Estampage; grandes lettres négligées.

Εἰρήν(α) χρηστὲ καὶ ἄωρε, χαῖρε.

Le débris de lettre à la fin de la lig. 1 paraît bien appartenir à un Α. Εἰρήνα est dans Pape.

5. Plaque de marbre. Estampage; fruste et mal conservé.

Νίκων χρηστὲ κα(ὶ) ἄωρε ἄλιπε, ζήσας ἔτη ιδ'.

S'il faut lire ιδ' et non ιλ' la mort de Nikôn a été vraiment prématurée. Lig. 5 au lieu de ἄλιπε on attendrait χαῖρε.

6. Plaque de marbre. Estamp.; belle gravure.

Δόμνα χρηστὶ καὶ ἄλοιπε, χαῖρε, ζήσασα ἔτη νε'.

Sans doute quelque matrone romaine au nom grécisé et parvenue en ses jours presque aux confins de la vieillesse.

7. Estampage; l'écriture est très soignée avec quelques fioritures; le texte est incomplet à droite.

Νίγερ χ(ρηστὲ) καὶ ἄωρε, ζήσας ἔ(τη)...

Du mot χρηστέ on voit seulement un débris de la première lettre, mais la restitution ne souffre guère de doute.

8. Estampage; grandes lettres épaisses et peu profondes.

Λάϊε χρηστ(ὲ) κὲ ἄλυπε, χερε.

Cette forme vocative du nom est dans Pape.

Les caractères paléographiques suggèrent le second ou le troisième siècle de notre ère; les nos 7 et 8, où l'écriture s'enjolive de quelques *apices*, sont peut-être de plus basse époque.

2. — ESSAI SUR L'EXPLICATION DES GALETS TROUVÉS DANS LA NÉCROPOLE SIDONIENNE

Mr. G. Flord, missionnaire et directeur de l'école américaine à Saïda, demanda mon opinion sur quelques petits galets, trouvés dans certains caveaux phéniciens, et couverts d'incisions. Ayant pour la première fois vu ces objets, je ne pouvais naturellement rien en dire, et aujourd'hui encore, après une longue étude, je ne suis pas absolument sûr de l'explication proposée, quoiqu'elle me paraisse la plus vraisemblable. Je donne ici la description et la reproduction de quatre de ces galets (fig. 34) sous les deux faces. Ce sont de petits cailloux aplatis

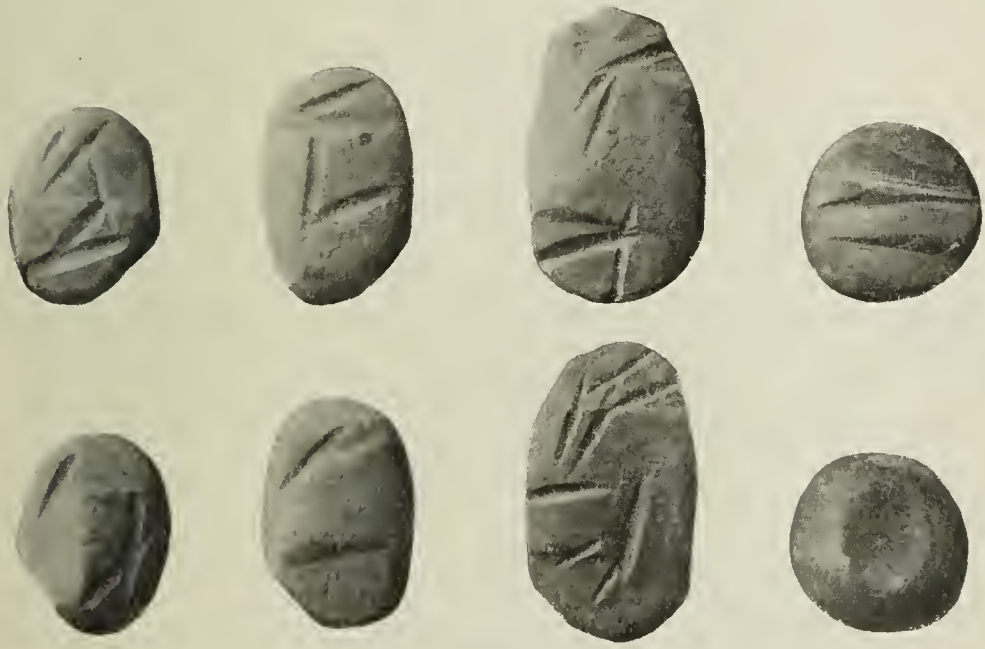


Fig. 34.

(D. 0,05 en moyenne) de forme ellipsoïde, pour la plupart, couverts de deux côtés d'entailles; les bords de quelques-uns sont réduits en arêtes vives par le frottement. Les gamins de Sidon et du Liban les ramassent dans les champs et les offrent à tout étranger qui passe dans ces parages, qui parfois les achète croyant avoir affaire à une amulette inscrite ou les refuse comme objets sans valeur. On les appelle communément à Saïda « Rouoûs Métouali » متوليد روس, vu leur ressem-

blance avec les fétiches que les Métoualis placent à l'endroit où s'appuie le front dans leurs prosternations.

Des ouvriers très expérimentés me dirent que la présence de ces galets dans un champ dénote le voisinage d'un caveau, ce que j'ai moi-même constaté avec la différence que les caveaux étaient tous ouverts.

Au cours de mes fouilles dans la nécropole sidonienne, j'ai recueilli plusieurs de ces galets, mais toujours dans les débris qui comblaient un puits phénicien ou bouchaient l'entrée d'un caveau romain. Cette particularité me porte à croire que ces galets ne sont que des pierres à aiguiser servant à affiler les pointes ou n'importe quel instrument tranchant dont se servait l'ouvrier attaquant le rocher. La surface du caillou n'offrant plus une place pour le frottement de l'outil, il était rejeté avec les débris de pierre qui servirent, plus tard, à la fermeture du puits et où il est retrouvé encore aujourd'hui.

3. — EMPLACEMENT D'UN TEMPLE

Traversant le village de Hélalieh, je fus interpellé par une femme qui m'offrit dans un panier quelques figurines cassées d'un caractère phénicien. Ayant payé les quelques piastres qu'elle réclamait, j'ai demandé à savoir la provenance de ces objets. Pour toute réponse, elle me montra le terrain situé à l'extrémité N.-O. du village où précisément se trouvent les grands blocs de pierres taillées et des débris de colonnes dont font mention E. Renan (1) et S. E. Hamdy bey (2).

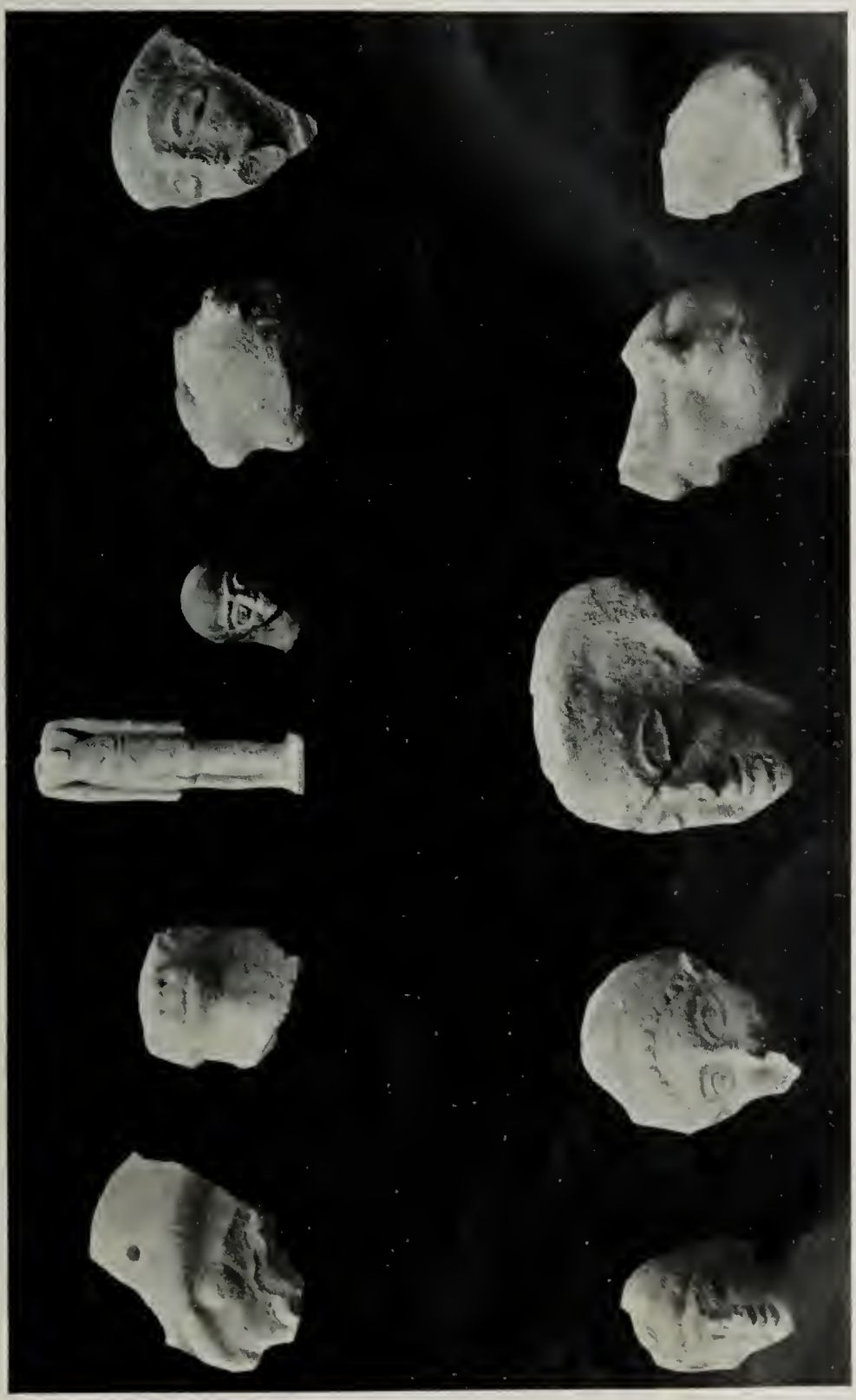
Le sol était parsemé de petits fragments de figurines, décolorés par la pluie et le soleil, mais suffisants pour démontrer la nécessité d'un petit sondage. Je fis mander deux ouvriers, et après une heure de grattage, j'ai eu à choisir dans deux paniers pleins de fragments les figurines reproduites aux planches XIII et XIV. Toutes ont un caractère phénicien, excepté une petite statuette émaillée égyptienne, et sont, sans aucun doute, destinées au culte du temple où elles furent trouvées. Malheureusement, il ne reste pas grand'chose de ce temple et il y faudrait des fouilles méthodiques et prolongées qui pourraient amener la découverte d'une inscription (3).

(1) *Mission de Phénicie*, p. 396.

(2) *Une nécropole royale à Sidon*, p. 3.

(3) En juin 1903, j'y ai pratiqué encore deux sondages qui me donnèrent comme résultat une grande quantité de fragments bien plus intéressants, avec la conviction qu'il s'agit bien de l'emplacement d'un temple.

Pl. XIII.



4. — STÈLES PEINTES DE SIDON

En août 1897, le propriétaire du terrain nommé Bostan el-Ḥamoud, et situé à l'extrémité méridionale de la ville, voulant y creuser un puits, vint à découvrir plusieurs stèles peintes, dont quelques-unes d'une fraîcheur étonnante. L'une d'elles a été acquise par un marchand d'antiquités de Saïda, et les autres, confisquées par les autorités, furent déposées dans le sérail où je les ai retrouvées en avril 1901. Inutile d'ajouter qu'elles ont eu beaucoup à souffrir de ce long stage dans un endroit humide et que les couleurs n'avaient plus le même éclat.

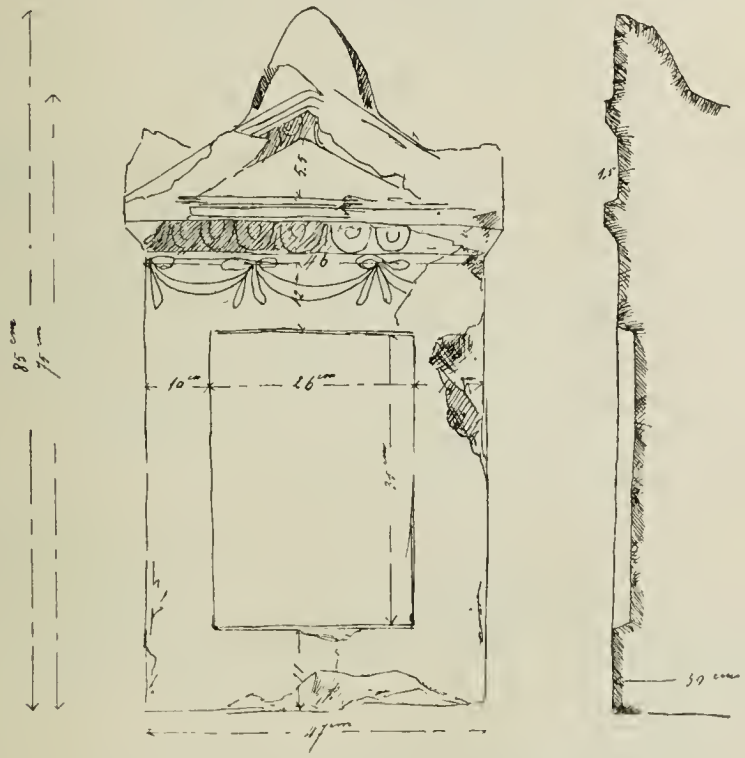


Fig. 38.

Cependant, trois d'entre elles étaient encore en assez bon état pour être envoyées à Constantinople; ce qui fut fait séance tenante. Elles se trouvent actuellement au Musée, dans le fond de la salle N° 1 des sarcophages.

C'est le R. P. Lammens, de Beyrouth, qui les ayant visitées le premier, en fit une publication sommaire (1), sans pourtant en donner une reproduction.

M. P. Perdrizet, l'archéologue bien connu, republiait quelques

(1) *Revue archéologique*, 1898, p. 109.

mois plus tard, dans la même revue (1), l'inscription de la première stèle (2), en interprétant le sens de la façon la plus correcte, ce qui est appuyé par les récentes découvertes faites par moi dans la même place. Dans la note de M. Perdrizet on verra tous les détails concernant ces stèles; je me borne donc aujourd'hui à donner un croquis avec la reproduction de quelques stèles (fig. 34; cf. pl. XII, nos 2-4), et à réunir les fragments I et III décrits par le R. P. Lammens, qui font partie d'une même stèle.

Frag. III. Frag. I.

ΕΚΑΤ[ΑΙ]ΟΝ ΜΗΝΟΓΕΝΟΥ
ΘΕΑΤΕΙ[ΡΗΝ]ΟΝΟΙ ΕΤΑΙΡΟΙ
Ε ΛΤ ΧΡ]ΗΣΤΕ
Χ[ΑΙΡΕ]

Le sens de l'inscription est clair. C'est une stèle (cénotaphe?) érigée à un mercenaire grec du temps des Séleucides par ses compagnons d'armes; il était originaire de Thyateira de Lydie. Dans la série, assez longue aujourd'hui, de ces monuments, le nom et prénom du défunt est suivi immédiatement de celui de sa ville ou de sa patrie et je puis dire avec certitude que dans l'inscription qui nous occupe on doit lire θυατειρηνόν pour θεατειρηνόν, erreur assez fréquente.

Un examen sommaire et rapide des nouvelles stèles nous fournira un argument décisif à cette hypothèse (3).

Stèle 1. ΠΙΣΙΔΗ ΒΑΡΒΟΥΛΕΥ (sic) au lieu de ΒΑΛΒΟΥΡΕΥ
— 2. ΕΥΡΩΜΕΥΣ
— 3. ΤΕΡΜΗΣΣΕΩΝ ΤΩΝ ΠΡΟΣ ΟΙΝΟΑΝΔΟΙΣ ΠΙΔΗΣ (sic) au lieu de ΠΙΣΙΔΗΣ.
Stèle 4. ΛΥΚΙΟΝ
— 5. ΚΡΗΤΙ ΥΡΤΑΚΙΝΩΙ
— 6. ΛΑΚΕΔΑΙΜΟΝΙΟΣ ΑΠΟ ΓΥΘΥΟΥ (sic) au lieu de ΓΥΘΕΙΟΥ.
— 7. ΠΕΡΡΑΙΒΟΥ.
Etc., etc.

(1) *Revue archéologique*, « *Syriaca* le πολίτευμα des Cauniens à Sidon », par P. Perdrizet, p. 42.

(2) La stèle en question se trouve encore entre les mains du marchand à Sidon.

(3) De nouvelles fouilles dans le Bostan Ḥamoud, opérées par moi en juin 1903, ont amené la découverte de douze stèles dont deux d'une beauté exceptionnelle. Elles seront publiées prochainement avec les résultats de mes fouilles à Saïda et Tyr. Les dessins de la plupart sont martelés intentionnellement, mais les inscriptions, très intéressantes, ont moins souffert. Les stèles sont érigées par le πολίτευμα; les φίλοι καὶ σύσκηνοι, le frère, la femme, les concitoyens, etc.

*
* *

En visitant les antiquités et inscriptions réunies dans la cour du sérail à Beyrouth, j'ai trouvé une statuette de Vénus (h. 0,52) en marbre assez jolie (pl. XII, n° 1). C'est une réplique de la Vénus ôtant sa sandale qui a été plus d'une fois décrite.

On m'a assuré qu'elle provenait de Saïda.

Constantinople, février 1904.

TH. MACRIDY.

II

ʿABDEH (4-9 février 1904) (1)

AVANT-PROPOS

Au cours de l'exploration accomplie au Négeb du 23 janvier au 12 février, le P. Antonin Jaussen était chargé des négociations avec les tribus bédouines et de toutes les observations ethnographiques, sans parler du concours assidu qu'il devait prêter au labeur archéologique. Les PP. Raph. Savignac et H. Vincent exécutaient de concert le tracé de l'itinéraire et se partageaient les relevés archéologiques. Le P. Savignac avait en outre le soin de la photographie et de l'estampage. Quelques amis, joints à la caravane, nous ont prêté un très obligeant et très utile concours.

Le levé topographique a été fait à cheval dans les endroits où la marche pouvait être facilement étalonnée, à pied dans les passages accidentés. Les itinéraires sont dressés à l'aide de simples boussoles

(1) Rapport présenté à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres qui avait chargé l'École biblique de Saint-Étienne d'une mission dans le Négeb, et publié dans la *Revue* avec son autorisation.

de poche. Le plus souvent possible, aux étapes, a été utilisée pour des visées à distance une boussole Burnier montée sur pied. Ce même instrument a servi à l'établissement des plans détaillés dans les ruines. Les mesures ont été prises avec des mètres ordinaires. Un décamètre à ruban, soigneusement vérifié, a servi pour les grandes longueurs. Les angles ont été mesurés, suivant les occurrences, au rapporteur et à l'équerre pliante, ou à la boussole Burnier. L'évaluation des hauteurs, quand elle est indiquée, a été faite avec un baromètre anéroïde.

Les notes qui suivent ne traitent que de la topographie et de l'archéologie d'Abdeh. On enregistrera ensuite les glanures épigraphiques de tout le voyage.

Itinéraire : Jérusalem, Hébron, Bersabée, Khalaṣah, Rouḥeibeh, El-Mechrifeh, Sbaïṭa, ʿAbdeh, ʿAïn-Qedeis.

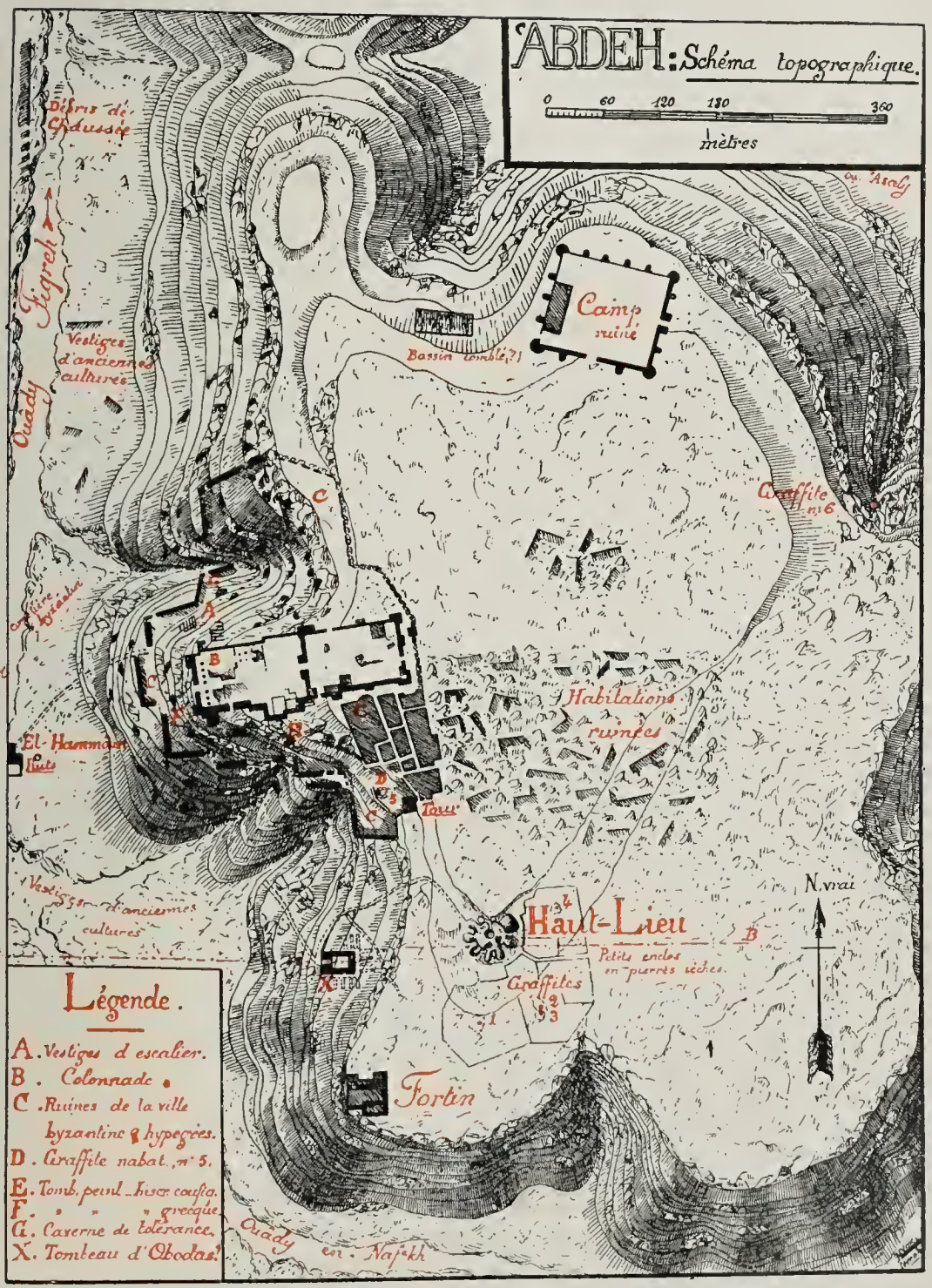
Retour : Tell-Rakhmeh, Qournoub, ʿAr'arah, Qseifeh, Tell-ʿArad, Kh. el-Qariatein.

I. — RÉCIT DE L'EXPLORATION

Toute droite, soulevée comme d'un seul effort sur quatre à cinq kilomètres de longueur, une rampe de collines abruptes ferme à l'orient le vaste cirque où prend naissance l'ouâdy *Fiqreh*. Vents et pluie d'ouest ont rongé les flancs de cette digue colossale, faisant apparaître de toute part la roche vive et la ravinant sans la pouvoir rompre. A peine la ligne régulière du sommet se déprime-t-elle sur un point, vers l'extrémité méridionale, en un col étroit; elle se relève soudain et détache ainsi mieux le bout de la jetée brusquement interrompue à un kilomètre de là pour livrer passage à un torrent tributaire du Fiqreh, l'ou. *Nafakh*. Un peu avant la cassure un môle hardi émerge de la digue et se projette sur la plaine.

Tel est ʿAbdeh, vu pour la première fois d'environ trois kilomètres au nord-ouest, au dernier contour des montagnes qui séparent de l'ou. *Marreh* le bassin initial du Fiqreh. (Cf. pl. II, phot. 1.)

La piste, jusqu'ici à peine saisissable, prend des allures de grand chemin, coupe la plaine en écharpe et se dirige droit sur le môle. On accélère le pas, heureux de s'arracher à la monotonie sombre d'une marche sans intérêt, laborieuse à relever pour les topographes à travers les gorges sauvages et les hauts plateaux accidentés depuis *Sbaïṭa*. ʿAbdeh d'ailleurs, c'est l'objectif principal du voyage, la cité merveilleuse dont le nom nous a été redit à chaque étape comme l'équivalent de tout ce que le désert et les ruines peuvent constituer de plus enchanteur. Tandis qu'on se hâte vers ce but le mot d'Ouranios, conservé par Étienne de Byzance, hante toutes les mémoires. « C'est à Éboda qu'est enseveli le roi Obodas dont les Nabatéens ont fait un dieu. » Et comme pour exciter le souvenir attachant des Nabatéens, voici presque au bord du sentier, sur un rocher, un proscynème fruste aux trois quarts effacé, mais qui souhaite encore « la paix » au nom d'un pèlerin d'antan. Ce nom échappe à toute recherche; malgré tout, ce pauvre débris avive l'espoir.


ʿABDEH : Schéma topographique.
0 60 120 180 360
mètres
Débris de Chaussée
Ouady Figreh
Vestiges d'anciennes cultures
Camp ruiné
Bassin comblé (?)
Graffite n° 6
Habitations ruinées
El-Hammam
Tour
Vestiges d'anciennes cultures
Haut-Lieu
Petits enclos en pierres sèches.
Graffites
Fortin
N. vrai
Ouady en Nafekh
Légende.
A. Vestiges d'escalier.
B. Colonnade.
C. Ruines de la ville byzantine & hypogées.
D. Graffite nabat. n° 5.
E. Tomb. peint. hiscr. cousta.
F. " " " grecque.
G. Caverne de tolérance.
X. Tombeau d'Obodas.

La plaine, d'abord vallonnée, s'unit ; une mince couche de terre végétale dissimule la roche et nourrit quelques touffes d'absinthe ou de petits arbustes épineux. Les vestiges d'enclos en pierres sèches qui signalent, au Négeb, les antiques installations de cultures, apparaissent nombreux. Ici les murs croulants d'une vieille tour de garde, là des barrages établis sur le cours de la vallée pour en capter les eaux et les obliger à se déverser sur la plaine. Le sol, les touffes d'herbes, les ruines, tout est uniformément gris et desséché, lassant la vue qui se fixe de plus en plus tout au fond du cadre, sur le môle. A s'en rapprocher il grandit et porte plus altièrement dans le ciel sa couronne de remparts. Au-dessus d'un large soubassement de dunes marneuses blanches et tourmentées comme un remous de vagues se brisant contre une haute falaise, il apparaît maintenant couvert d'immenses éboulis. De larges taches sombres ponctuent ce chaos. N'est-ce point l'entrée des hypogées? (Pl. II, phot. 2.)

Aux premières heures de l'après-midi du 4 février nous entrions dans les ruines d'ʿAbdeh, bien résolus de ne les abandonner qu'après examen prolongé, mais non sans quelque inquiétude sur la façon dont nous aurions à les explorer.

La préoccupation capitale est, à coup sûr, de s'approvisionner de vivres et d'eau. Pour restreintes que soient à ce point de vue les exigences, quelque limité que soit le nombre des montures et bêtes de somme, il faut compter qu'on ne trouvera rien ; tout au plus un mouton ou un chevreau, à la condition de le chercher loin dans les vallées de pâturage. Quant à l'eau, bien que nous ayons quitté les montagnes d'Hébron par la neige et traversé les plaines de Bersabée par la pluie, nous n'avions aucune certitude d'en rencontrer. Tout au plus avions-nous pu apprendre en route qu'il avait plu cette année dans la région d'ʿAbdeh, peu de jours auparavant, après une sécheresse persistante de trois ans, et qu'il y resterait de l'eau en quelque caverne, ou dans un réservoir naturel de l'ouâdy *Djouheiliyeh*, à 1.500 mètres environ au sud-ouest des ruines. C'est là en effet que nous nous sommes approvisionnés d'une eau telle quelle durant tout notre séjour. Quant aux citernes ou grottes de la montagne, en aucune nous n'avons constaté une quantité d'eau appréciable.

La sécurité de la région n'est pas encore si absolue qu'on s'y puisse aventurer à tout hasard. Disons pourtant tout de suite qu'avec l'escorte d'un seul cavalier, adjoint à la caravane par le qaïmaqâm de Bersabée, il nous a été possible de séjourner et de travailler à peu près sans la moindre difficulté à ʿAbdeh, en traitant directement avec les Arabes ʿAzâzimeh et Dhullam que nous y avons rencontrés.

Des considérations pratiques, inutiles à relater, fixent à peu près nécessairement le choix du camp à l'abri de la montagne, impossible du reste à escalader pour des mulets de charge.

Entre temps nous nous étions déjà répandus à travers les ruines pour une reconnaissance sommaire. Chacun, selon sa fonction, oriente sa recherche : les topographes avisent les sentiers conduisant à la montagne, fixent leurs premiers repères pour le relevé ultérieur, et établissent une ébauche de croquis du terrain à explorer. Les curieux et les chercheurs vont droit aux cavernes dont l'ouverture bâille plus largement dans les parois de roc, parmi les éboulis. L'une d'elles surtout attire dès l'abord. Complètement isolée au sud des ruines, elle s'ouvre par une large baie cintrée, presque sous la crête de la colline. Une construction appareillée, accrochée habilement contre la pente, ornait cette entrée, derrière laquelle est aménagée dans le roc une vaste chambre funéraire. On a l'impression de pénétrer dans l'un des grands hypogées de Pétra ; mais combien bouleversé ! Aucune sépulture intacte, nulle part un signe ; à l'entrée seulement quelques traces d'ornementation sculpturale, tout au plus

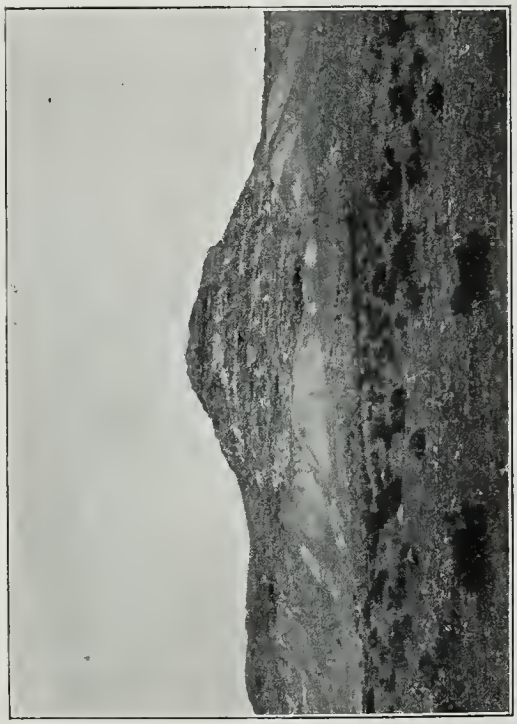
suffisantes pour faire déplorer que la coulée des terres et des quartiers de roc ait aux deux tiers obstrué la petite pièce antérieure de la tombe.

On constate bien au sortir l'existence d'un sentier en lacets montant de la plaine vers ce monument; quoi de plus banal toutefois qu'un sentier, même s'il paraît s'infléchir par de longs circuits hors d'un tracé plus normal et plus court, pour passer devant une vieille tombe? Le premier empressement calmé, pourquoi cependant ne pas se préoccuper du sentier et le suivre même sans but apparent? Car le voici escaladant maintenant presque à pic, par deux branches différentes, le dernier escarpement de la montagne, au lieu de revenir au nord, dans les ruines. Sur le plateau où il débouche, à une vingtaine de mètres au-dessus de la grande tombe, c'est un sol rocailleux d'abord absolument nu, puis coupé de petits murs en pierres sèches, assez analogues aux parcs fréquents dans les pâturages palestiniens pour enfermer les troupeaux durant la nuit. Ici pourtant les murs sont trop bas, les enclos trop petits et inutilement multipliés, sans régularité d'aucune sorte, sans but d'ailleurs sur ce promontoire exposé à tous les vents. Tout ce qu'on y remarque en les traversant à la hâte c'est la présence de larges plaques de roche vive plus dure et plus unie que le calcaire et les silex qui couvrent le reste de la surface. Parfois en léger relief, ailleurs presque en creux, selon les hasards de l'érosion, ces roches n'attirent pas autrement l'attention. Parmi les enclos, une structure étrange frappe au contraire dès le premier aspect. Une esplanade circulaire spacieuse, percée en son milieu d'une large cavité domine de quelques mètres le sol environnant. Reliée au nord à l'arête du plateau, cette esplanade est entourée sur les autres côtés de longs rayons, qui lui donnent l'aspect d'une gigantesque astérie. Entre les rayons on peut constater des cavernes creusées dans la roche qui fait le noyau de l'esplanade. Les branches elles-mêmes de l'étoile sont en partie évidées du roc et complétées par de larges quartiers de pierre reliés par de la terre. Quelques gros blocs de basalte sont entassés sur un point de l'esplanade; une sorte de chemin de ronde enveloppe le tout et de plusieurs côtés, à travers le plateau, des sentiers s'orientent vers ce belvédère. Car ce nom convient à l'endroit. On est au fin sommet de la montagne. Le plateau semble se dérober de toute part pour laisser plonger le regard dans la plaine ou sonder les profondeurs d'un horizon tourmenté et sauvage.

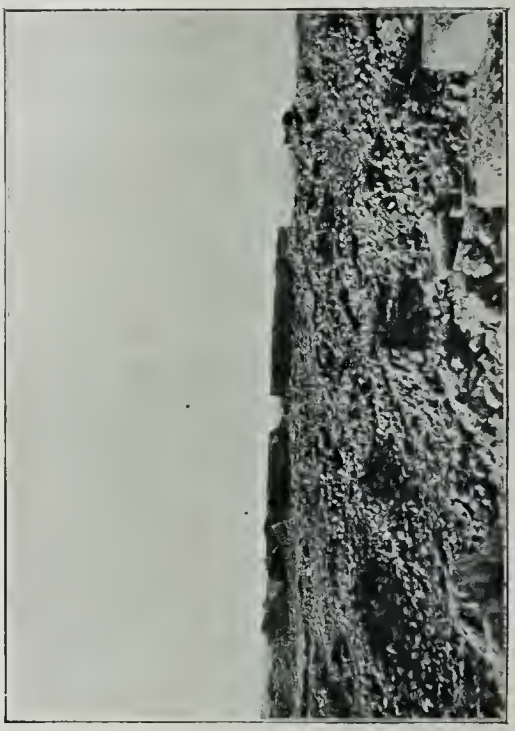
Il est évident néanmoins que le pittoresque d'une telle situation n'est pas la raison d'être de la singulière étoile marine, avec ses cavernes, sa fosse centrale. La pensée monte aussitôt dans tous les esprits, d'un *haut-lieu* nabatéen. Aussi bien ne sommes-nous pas en terre nabatéenne, au sanctuaire du monarque divinisé, Obodas? Mais où une clôture de ce ḥaram? où l'autel analogue à celui du haut-lieu de Pétra? où les bassins? Et chacun de scruter avec soin les gros quartiers de basalte, qui sont ailleurs les pierres à graffites par excellence. Il y a bien quelques larges traits ici ou là, sans analogie toutefois avec des lettres nabatéennes, et l'on s'éloigne sans même oser se communiquer une impression caressée et qu'on redoute ne pas voir prendre au sérieux par un collègue peut-être moins sensible à l'attraction du nabatéen.

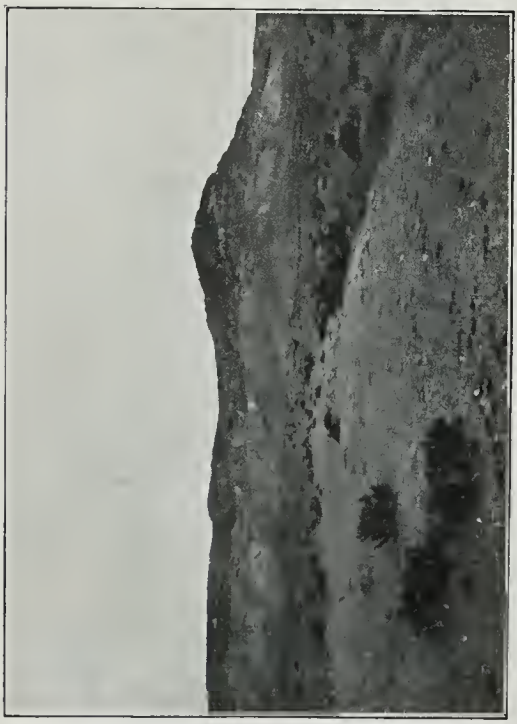
On regagne au nord la région des ruines. La citadelle, pour bien conservée qu'elle soit encore, n'impressionne plus outre mesure, quand on sort des grandes ruines de *Mechrifeh* et de Sbaïṭa. Aux alentours à peine un coin de la ville, tout à l'extrémité du plateau, conserve-t-il quelque aspect : le reste n'est qu'un amas de décombres informes, où l'on erre avec peine sans y relever même un débris bien notable d'architecture. Comme la nuit tombait et que la marche devenait dangereuse à travers les éboulis sur les flancs escarpés de la montagne, on se réunit lentement autour des feux du camp. Quelques rares bédouins y étaient arrivés. Les indications qu'on leur

Planche II.

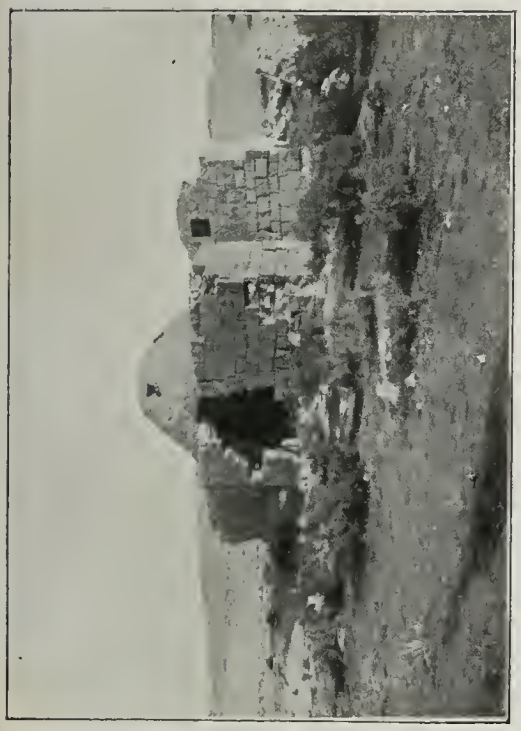


2.

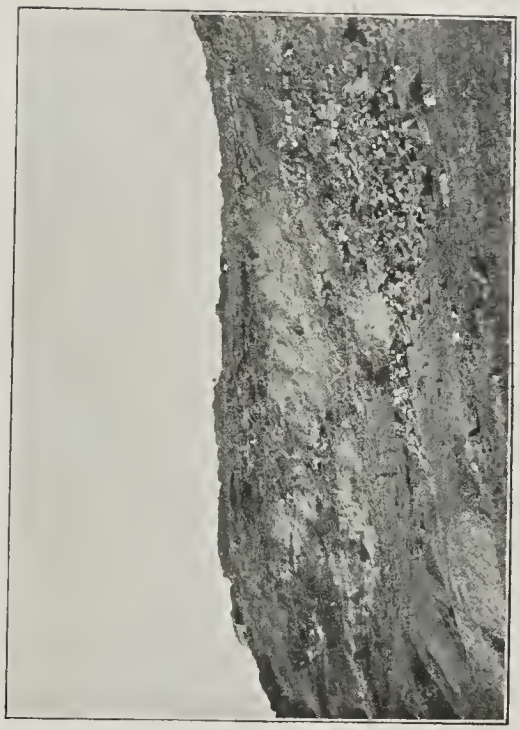




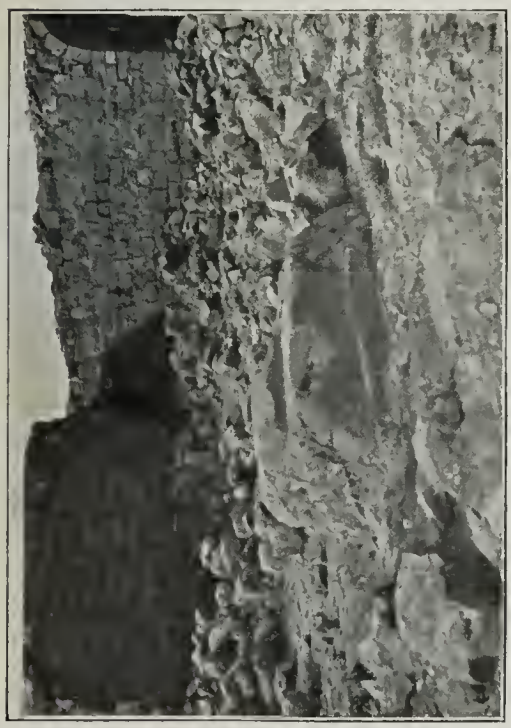
1.



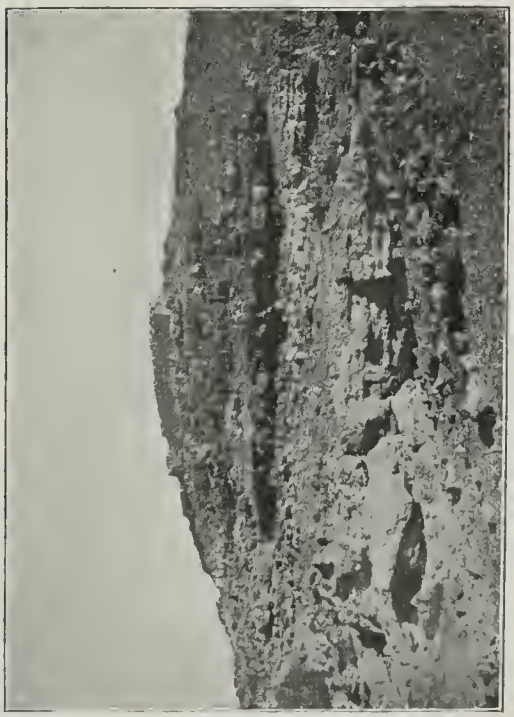
6.



8.



5.



7.

put arracher ne ravivèrent pas beaucoup l'enthousiasme. On venait de constater que le labeur des relevés topographique et archéologique serait relativement long et pénible malgré l'exiguïté du site. Quant à la tâche d'exploration détaillée, elle s'annonçait très ingrate. Tout juste un graffite grec banal sur une paroi de tombeau ou d'habitation souterraine : c'était tout le butin épigraphique de cette fin de journée. Silencieusement on rouvrit les carnets de notes préparatoires à l'excursion, pour y retrouver des indications plus positives ou plus encourageantes. Les documents anciens sur *Éboda* tiennent dans quelques lignes : indices de latitude, de longitude et de distance dans Ptolémée et la table de Peutinger, et le texte fameux d'Ét. de Byz. Les explorations modernes se réduisent, je crois, à une seule, celle de MM. Palmer et T. Drake en 1871. Encore le récit de ces hardis voyageurs n'est-il rien moins qu'enthousiaste. En dehors de la forteresse dont ils ont pu dresser un plan sommaire, rien ne leur a paru à signaler dans ces monceaux de ruines (1).

Sous cette impression presque désenchantée s'acheva la journée. Celle qui suivit pourrait s'appeler la « journée des souterrains ». Pour les chercheurs de textes épigraphiques là se trouvait la dernière espérance. On s'était aperçu la veille que la montagne était percée d'une série de cavernes superposées, formant un réseau presque continu de chambres. En l'une d'elles s'était rencontré un large et curieux graffite grec accompagnant des représentations d'une gaucherie presque grotesque; ailleurs des sculptures rudimentaires, quelques emblèmes chrétiens parmi des *ouâsems* arabes. Il fallait organiser une exploration systématique de ces souterrains. Or voici comment elle devait se pratiquer.

Sous la couche de silex de surface, la roche est un calcaire blanc très mou, avec quelques veines plus dures. Les grottes paraissent avoir été creusées, à l'origine, par assises horizontales et toutes sur un plan analogue avec des proportions très variables : une sorte d'atrium qui devait être largement ouvert à l'extérieur et autour duquel rayonnent des chambres qui s'enfoncent à des profondeurs très diverses au cœur de la montagne. A peu près partout le plafond de la pièce antérieure s'est effondré sous la pression des édifices installés au-dessus, ou en quelque secousse de tremblement de terre. Les matériaux des constructions supérieures ont glissé parmi les quartiers de roche, envahi les chambres, obstrué les entrées. Le plafond trop mince entre quelques pièces a cédé en de nombreux endroits, faisant communiquer en manière d'étages des niveaux autrefois sans relation. On a par moments l'impression que tout est mobile en ce labyrinthe. Un caillou soulevé pour en examiner les faces, une dalle qui cède sous le pied, une paroi de roche où l'on s'appuyait et qui s'effrite, et c'est tout à coup un long branle-bas de cailloux qui roulent, de pous-

(1) Le compte rendu de leur exploration figure dans un article du *Quarterly Statement PEF.* de 1871, que nous n'avons pas sous la main et dont nous n'avions pu tirer parti que d'après quelques notes de lecture remontant à plusieurs années. Une description plus méthodique, mais non moins décevante, a été donnée par les mêmes auteurs dans un bel ouvrage : *The Desert of Exodus*, dont nous utilisons seulement la traduction allemande : *Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels.* De l'exploration accomplie en ces dernières années par M. le Dr Aloïs Musil, nous n'avions connu aucun détail; les extraits de l'*Anzeiger* de l'Académie des sciences de Vienne qu'il a bien voulu nous envoyer nous sont parvenus après la rédaction de ces pages et ne contiennent d'ailleurs que de très générales indications sur son travail annoncé. Quant aux anciennes, Ritter, *Erdkunde*, VIII, 1, *Sinaï*, p. 129 ss., a prétendu les grouper. Mais nul n'ignore à quels quiproquos déplorables avait donné lieu une recherche plus empressée que méthodique de l'ancienne Éboda par suite des difficultés de tout voyage dans la contrée. C'est ainsi que le célèbre explorateur Robinson décrivait naguère très exactement les ruines d'el-ʿAoudjeh avec la persuasion qu'il faisait connaître ʿAbdeh. Seul peut-être le courageux Seetzen avait atteint l'inhospitalière colline, en mars 1807. Il n'avait pu y consacrer que quelques heures, mais son rapide coup d'œil n'avait pas moins été relativement précis. Cf. *Seetzen's Reisen*, éd. F. Kruse, III, 43 ss. Nous n'avons pu retrouver le curieux ornement signalé p. 44 sur un linteau de porte dans la ville.

sière qui aveugle, de roches qui craquent. De temps à autre une rencontre imprévue et désagréable, tandis qu'on rampe en s'amincissant au mieux pour atteindre le bout de quelque fissure au fond de laquelle un animal avait cru se choisir un repaire inviolable.

Quelques heures de cette gymnastique, pas plus aventureuse qu'une autre sans doute, mais d'autant moins alléchante qu'elle paraissait devoir se prolonger sans fruit, eurent raison d'un certain nombre de bonnes volontés. Naturellement aucun guide bédouin n'avait voulu même en tenter l'essai. Quant à nos aides de caravane, exercés jusqu'ici à transporter des instruments ou à manier des pioches au grand soleil, ils n'entendirent bientôt plus se mouvoir ainsi sur le ventre et sur les mains plus souvent que sur les pieds, pour atteindre des chambres régulièrement vides, délabrées ou fréquentées par des hôtes peu rassurants. L'exploration ne s'en poursuivit pas moins la journée durant, chacun de nous se choisissant une section de la montagne, où il opérait seul, s'illuminant à sa guise au moyen de bougies collées aux parois des cavernes, quand l'occasion s'offrait d'un croquis à prendre, de signes quelconques à relever, ou d'orientement à établir.

Au soir le butin était à peu près nul et la lassitude générale. Cent cinquante à deux cents groupes de chambres avaient été visités. Le seul bénéfice net était de s'être rendu un compte exact de la transformation de ces chambres d'hypogées antiques en habitations chrétiennes, modifiées encore en quelques cas à l'époque arabe. Nous estimions avoir passé en revue un tiers tout au plus du réseau total.

Cependant en manière de diversion le projet avait été émis d'une excursion à Cadès, *ʿAïn-Qᵉdeis*, distante seulement d'une forte journée de marche. Le site fameux n'était pas connu de nos compagnons de voyage. Par ailleurs, dans le but général de notre reconnaissance au Négeb, cette course offrait l'avantage de raccorder l'itinéraire relevé jusqu'à ʿAbdeh à une localité suffisamment fixée par les travaux topographiques antérieurs. On chercherait aussi à préciser les voies anciennes de communication entre le massif montagneux où habitent les ʿAzâzimeh et le plateau inférieur du *Tih*.

Le samedi 6 février, aux premières heures du jour, la caravane organisée en colonne légère s'était enfoncée dans les défilés du Dj.Djouheilîyeh où elle ne reparaîtrait, Dieu aidant, que le lendemain soir au plus tôt. Tandis qu'au camp on rassemblait les bagages et on réunissait dans un cercle plus étroit les bêtes de charge pour surveiller le tout de plus près, l'inspection des hypogées était poursuivie par le P. Vincent. La découverte d'une jolie paroi stuquée et peinte soutint la persévérance. Vers deux heures de l'après-midi cependant une chaleur de sirocco intense et la continuité d'un exercice d'acrobatie répété deux jours durant rendirent utile un changement d'occupation. En travaillant au grand air on pouvait d'ailleurs se faire prêter une avantageuse assistance. Il fallait avant tout achever le relevé topographique du plateau, ébauché à l'arrivée, et commencer les plans de détail. C'est le hasard de cette tâche qui amena le P. Vincent sur la crête orientale de la plate-forme d'ʿAbdeh. Arrêté au sommet d'un ravin, pour fixer la position d'un sentier montant de l'ou. *Asaly* par une pente ardue, il observa sur un rocher voisin du sentier, à son débouché sur le plateau, un graffite nabatéen. Le sentier d'autre part, au lieu de se continuer dans la direction de la citadelle, obliquait vers le sud, se perdait quelque temps sur des plaques rocheuses ou à travers les galets de silex pour reparaître plus loin, orienté toujours vers la grande étoile de mer. Et de nouveau l'idée plus vive du haut-lieu, la peur aussi de baptiser d'un si grand nom quelque structure de rencontre. Il était entendu au reste qu'un plan détaillé serait dressé en son temps de ce point de

la montagne. En vue d'échapper à la hantise du haut-lieu, la topographie du plateau fut poursuivie et développée au delà des limites fixées d'abord. Pour clore le levé il fallait bien pourtant revenir à la pointe méridionale, situer les petits enclos et l'*étoile*. Un dernier rayon de soleil tombait très obliquement sur les roches nues. Sous cette lumière frisante la moindre nervure ou le plus léger creux faisait ombre. Voici la forme très nette d'une sandale : ici le tracé plus gauche d'un pied, des sandales encore, avec leurs lanières au talon et sur le devant du pied, d'autres symboles indistincts, des caractères enfin, des caractères nabatéens à coup sûr, mais si ténus ou si frustes que c'était à redouter de les voir disparaître en s'en approchant. L'instant d'après ils avaient en effet disparu avec le dernier rayon de soleil. Un seul était assez fortement tracé pour que la lecture en fût possible dès la fin de la soirée. Ce n'était qu'un proscynème non moins vulgaire que tant d'autres relevés ailleurs. De nombreux ex-voto l'accompagnaient pourtant — sandales ou pieds, sigles inconnus — qui attestaient du moins le caractère religieux attaché à cet emplacement.

La tâche du jour suivant était tout indiquée : être de retour à la montagne d'assez bonne heure pour bénéficier de la lumière oblique, si propice, au lever du soleil et essayer d'arracher les graffites. Quand le soleil monta il fallut constater que trois sur quatre des roches à inscriptions étaient inclinées à contre-jour. Sur la quatrième, plus favorablement exposée, un examen assez prompt permettait de lire l'acclamation suggestive « Vive Obodas! » parmi des ex-voto et des symboles. La peur des déceptions dures quand l'enthousiasme a été prompt, fit mettre en doute à vingt reprises la lecture. Le graffite, copié et examiné sous les aspects les plus divers, se résolvait invariablement dans la même formule. Restait après tout le contrôle facile d'autres observateurs, quand la caravane rentrerait de Cadès.

Il importait cependant de ne pas quitter ce terrain pour tenter la copie des graffites en saisissant le moment du jour où la lumière, mauvaise en cette matinée du 7 février, deviendrait plus favorable. Le plan fut entrepris de ce qui s'affirmait décidément comme un haut-lieu. A de nombreux intervalles les opérations étaient interrompues par une visite aux plaques de rocher. La fréquence de cet exercice, accompli toujours avec le même cérémonial de prosternements peut-être excentriques, donna sans doute à penser à l'assistance bédouine qu'il se passait quelque chose d'anormal et l'aventure eût pu avoir une issue désagréable, malgré la plus insinuante harangue, si la disparition à peu près totale des graffites, quand vint le milieu du jour avec sa lumière trop intense et trop crue, n'eût rendu vaine toute tentative plus prolongée.

Retour aux hypogées, au point où l'exploration s'était arrêtée la veille. Dans l'après-midi, course en cachette vers le haut-lieu : les roches étincelaient toujours trop. A la nuit tombante, les voyageurs de Cadès rentrés, pèlerinage presque général au *bâmah* d'Obodas. Le ciel était devenu couvert : aucun progrès ne put être fait dans le déchiffrement.

La matinée suivante fut absorbée par les plans d'ensemble de la citadelle et de la ville, sous un ciel de plomb. Comme ce travail s'achevait, éclata, au début de l'après-midi, un orage de vent glacial, qui rendait impossible toute opération en plein air. Ce temps fut mis à profit pour quelques relevés intérieurs, surtout pour une étude plus complète du grand tombeau de style nabatéen situé au sud de la ville, précisément dans l'axe ouest-est du haut-lieu et dans le voisinage assez immédiat du חי עבדת. Avec le seul secours de deux pioches, sans outil complémentaire, une petite fouille fut exécutée dans l'atrium de l'hypogée. Les blocs sans aucune ornementation étaient précipités sur la déclivité de la montagne, les autres rangés le long des parois; la

terre et les débris étaient rejetés avec les mains ou à l'aide des pioches. La tranchée ainsi pratiquée ne pouvait naturellement progresser qu'avec lenteur. Assez vite toutefois pour permettre de découvrir avant la nuit le linteau tombé de la porte intérieure et sur la face de ce linteau une décoration constituée par des symboles religieux apparemment bien nabatéens, l'autel à cornes surtout, du type si familier à Pétra.

En revanche, c'était à désespérer de retrouver un moment propice à l'étude des graffites. Restait la ressource de la lumière artificielle. Quand il fut nuit close, la bourrasque de vent s'apaisa. Non sans un assez vif émoi parmi nos Arabes, nous étions remontés sur le haut-lieu, pliés dans des manteaux bédouins et munis de lanternes. Groupés tour à tour sur une même roche ou à plat ventre chacun devant son graffite, on s'efforça d'établir des copies sans nul souci de lecture immédiate. Aucun caractère n'était copié qu'il n'eût été contrôlé par deux à trois vues différentes et chacun notait sa variante quand l'unanimité n'avait pu être réalisée. Le temps fuyait dans ce labeur aussi attachant qu'ingrat. Passé minuit, une petite pluie fine et froide contraignit d'abandonner les graffites pour regagner le camp.

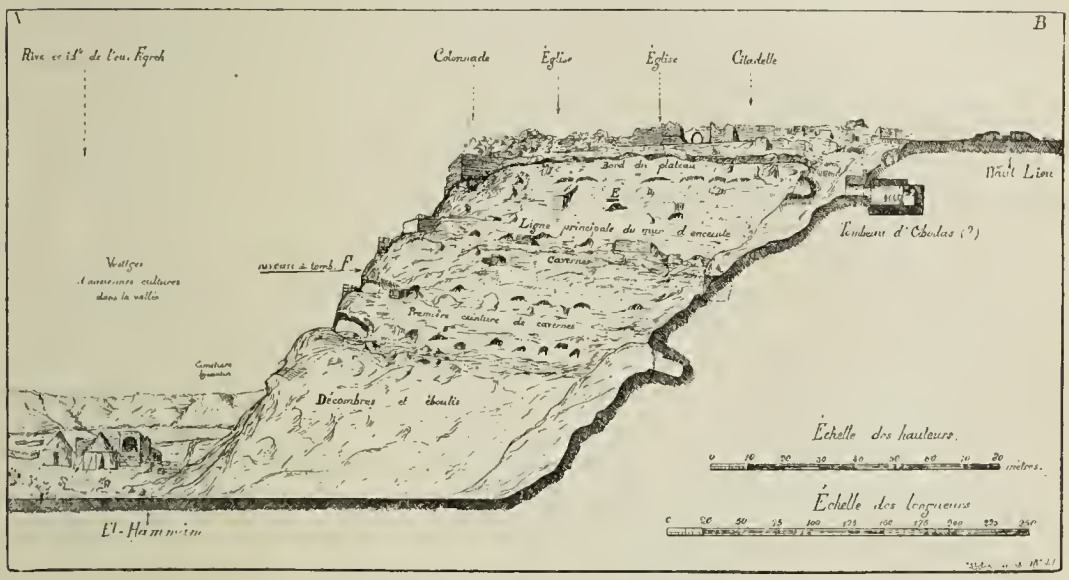
A l'aube du lendemain, escomptant un rayon de soleil qui ne vint pas, nous étions de nouveau sur les roches. Une dernière tentative pour estamper n'eut aucun succès. Pour deux graffites seulement les copies demeuraient en parties incertaines et lacuneuses. L'espoir était peu considérable d'en tirer beaucoup plus en attendant la nuit suivante pour une nouvelle séance à la bougie. Par ailleurs les travaux d'ensemble dans les ruines étaient assez avancés, mais surtout il fallait songer à un ravitaillement qui ne serait possible qu'après deux grandes journées de marche. Le départ fut résolu et, dans cette même matinée du mardi 9 février, nous quittions ʿAbdeh en y laissant assurément beaucoup à faire encore, mais avec la conscience d'y avoir employé de notre mieux les cinq jours de labeur que nous avions pu y consacrer. C'est le maigre butin de cette exploration qui est livré tel quel dans les notes qui suivent. Tout leur but est d'expliquer les graphiques, dans lesquels nous avons cherché à condenser le plus possible de ce que nous avons observé. Dans la pénurie absolue de toute base d'opération où nous nous sommes trouvés nous-mêmes, faute de documents antérieurs assez détaillés ou précis, il nous a paru que ce serait concourir utilement à une étude plus compétente des ruines fameuses que d'en fournir des relevés qui n'ont point la prétention d'être irréprochables, étant donné les conditions spéciales du travail et les moyens dont nous disposions. Ils ont du moins la prétention d'être consciencieux et de n'enregistrer que les objets vus. Ce sera leur titre à l'indulgence de l'Académie.

II. — LE SITE D''ʿABDEH

La colline qui porte ce nom forme une sorte de promontoire rocheux très saillant, à l'extrémité orientale du bassin de l'ou. Fiqreh. Le sommet domine de cent mètres environ la plaine qu'il surplombe presque à pic, sur toute sa paroi occidentale. Au sud ʿAbdeh est limité par l'ou. Nafakh, et l'ou. Ḥammâm, en réalité deux simples branches initiales du Fiqreh. Un col très bas isole cette colline des autres plus au sud et sépare le Fiqreh de l'ou. Asaly. Celui-ci contourne tout le flanc oriental de la colline, remonte au nord-ouest, comme à la rencontre de la vallée occidentale, mais sans pouvoir forcer un col étroit qui constitue en réalité le seul point d'attache d''ʿAbdeh avec le réseau montagneux d'alentour, le seul accès normal aussi.

Le plateau supérieur, relativement uni, a un développement maximum d'un kilomètre du nord au sud et de huit à neuf cents mètres d'ouest en est. C'est un ovale dont l'axe général est légèrement incliné de nord-ouest en sud-est, avec un certain

nombre d'échancrures déterminées par la pénétration plus ou moins profonde des ravins qui se précipitent vers les grandes vallées. On a déjà dit — et le croquis topographique ou les photographies en font foi — qu'à l'ouest l'élévation est d'une centaine de mètres et très brusque. A part les deux failles profondes qui détachent le mamelon central portant les ruines, la ligne est assez régulière sur ce côté. L'escarpement du sud est plus considérable et plus abrupt encore. A l'est au contraire les rampes s'allongent beaucoup et descendent de quelque vingt à trente mètres plus bas. Il y reste un peu de terre végétale, dans les pentes inférieures surtout, et les traces manifestes d'antiques cultures, tandis qu'on n'observe rien d'analogue au flanc occidental, ni même à proprement parler sur le plateau, où la terre est rare, en



'Abdeh. Coupe sur le plan topographique.

couche mince, dissimulant à peine les galets sombres de silex et les bancs de rocher. La nature des roches est loin d'être uniforme. A la surface le silex abonde, mêlé à quelques blocs erratiques de basalte. Le premier strate est un calcaire gris, rugueux, à très gros grain, mêlé à des bancs irréguliers d'une roche à coquilles moins sombre et très dure. C'est là-dessus qu'ont été gravés les proscynèmes autour du haut-lieu. Une observation prolongée et attentive nous a persuadés qu'au moment de la gravure ces roches coquillières étaient elles-mêmes recouvertes d'une fine gaine en calcaire doux, facilement traversée par l'outil du graveur, qui atteignait aussi la couche résistante. L'érosion a fait disparaître cet épiderme et il n'est resté qu'un tracé ténu, parfois insaisissable, des lettres et des symboles.

Cette assise résistante existe surtout dans le plateau supérieur. Épaisse apparemment de deux à trois mètres, elle est cassée à pic tout le long de la crête et forme ainsi une première paroi où sont percés des souterrains. Sur les pentes la couche solide n'existe que par intervalles couvrant un calcaire blanc tantôt dur et fin comme le *mézy* palestinien, tantôt mou comme le *nâry* du Mont des Oliviers. La stratification n'a aucune régularité; de longues assises horizontales sont traversées soudain par un banc presque vertical de nature différente. En beaucoup d'endroits et sur les rampes occidentales inférieures en particulier la roche n'est plus guère qu'une marne blanche mal solidifiée. Ces couches crétacées n'ont pu être utilisées pour le percement

des cavernes, dont la première ceinture ne commence qu'à une cinquantaine de mètres au-dessus de la vallée.

L'escalade de la montagne ne saurait être tentée sur n'importe quel point. En dehors du petit col septentrional, les points d'accès sont les failles plus ou moins escarpées qui découpent les flancs. Presque en chacune on peut observer les vestiges d'anciens chemins. Le seul qui ait été tracé sur une échine abrupte est celui qui passe devant le grand hypogée du sud pour atteindre directement le haut-lieu.

La nature et la localisation des ruines en ce nid d'aigle frappent dès l'abord. Rien de trop surprenant à ce qu'il ait été choisi pour l'assiette d'une ville. Avec les conditions d'attaque et de défense dans l'antiquité, ʿAbdeh pouvait être considéré comme inexpugnable. C'est le pendant de Mechrifeh, avec une superficie plus grande. Mais tandis qu'à Mechrifeh de puissants remparts couvrent la crête de la montagne, ici le plateau est ouvert. Les extrémités nord et sud sont protégées, il est vrai, par un camp et un fortin qui couvrent le débouché des principales voies d'accès. Mais le fortin et le camp sont manifestement de création byzantine. Byzantine aussi la citadelle campée sur le môle occidental. L'idée est bizarre enfin d'installer une ville, puisque ville il y a, sur l'escarpement de la montagne, en des cavernes de l'accès le plus incommode pour les habitants.

D'autres ruines d'habitations antiques occupent bien le centre du plateau; tout cela est informe et n'a en tout cas rien de commun avec les vestiges d'une ville forte si même d'une ville (1). L'eau manque d'ailleurs absolument sur ce rocher et l'on n'y a pas non plus pratiqué des citernes, au moins que nous ayons su découvrir; tout au plus quelques bassins peu considérables, aujourd'hui comblés et peut-être eux aussi d'installation byzantine.

Selon toute vraisemblance ce ne furent donc point des motifs stratégiques ou des considérations de sécurité et d'avantage matériel, qui déterminèrent la création d'ʿAbdeh telle que la ville a été réalisée. Ce repère ne fut point choisi à l'origine malgré sa puissance par des constructeurs de place forte. Nous essayerons de dire, après avoir passé en revue les ruines, l'impression qui s'est dégagée pour nous d'un contact prolongé, touchant les vicissitudes de la localité.

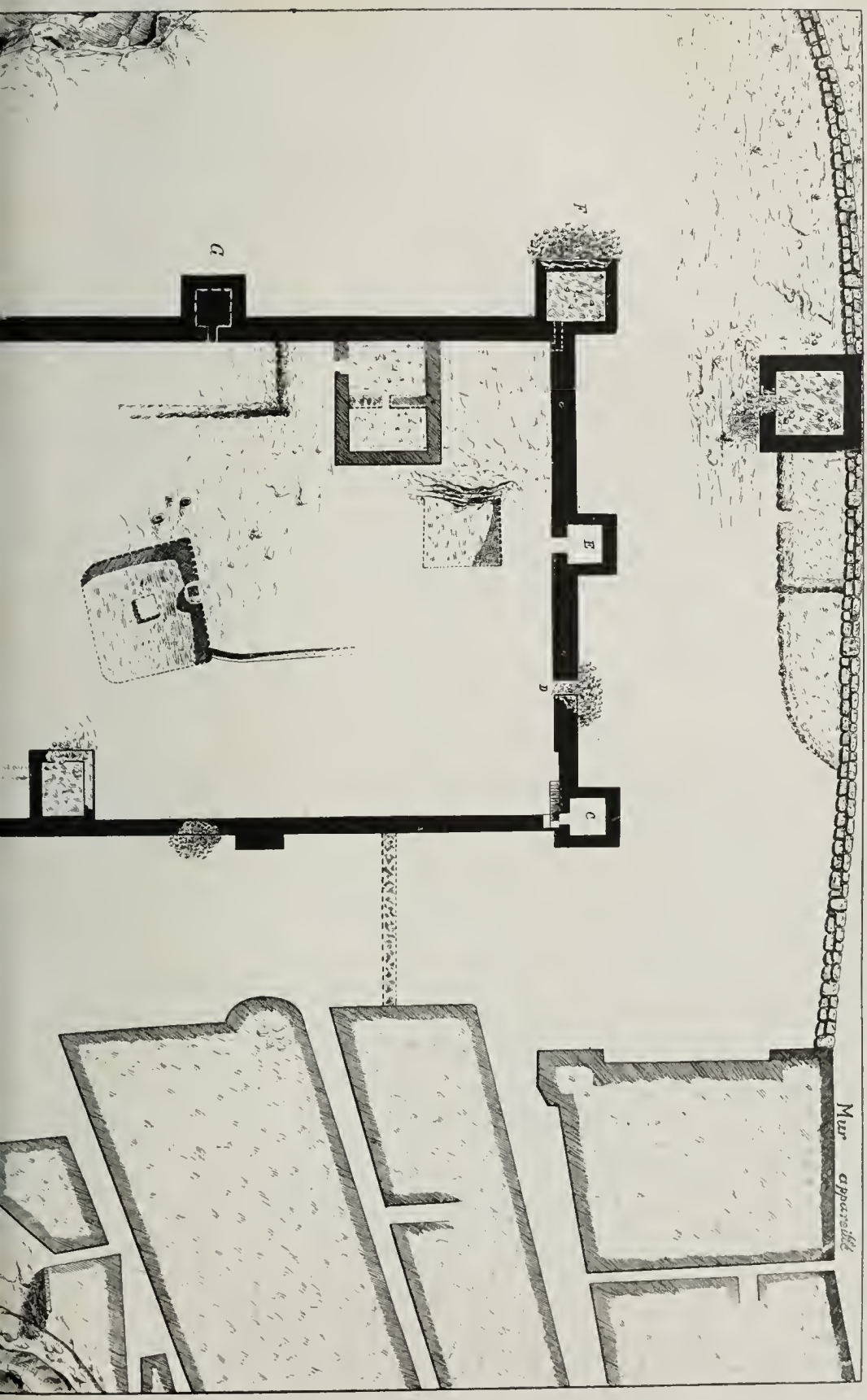
Pour compléter les observations nécessaires à l'intelligence du site, il faut rappeler qu'ʿAbdeh est à peu près au centre du massif montagneux qu'on désigne habituellement, depuis Palmer surtout, sous le nom de *Djébel Maqraḥ*. Pas plus à ʿAbdeh qu'en toute la région avoisinante nous n'avons pu constater parmi les Arabes cette appellation générique. Au dire de tous les ʿAzâzimeh qui ont été interrogés, *Maqraḥ* (مقرح) est une désignation accolée à d'autres noms. Une montagne sans importance spéciale à l'orient de Sbaïṭa était dite par exemple « Maqraḥ Sbaïṭa » (2).

La ville est située non plus sur la grande arête faîtière du Négeb qui passe à quelque cinq ou six kilomètres vers l'ouest sur le plateau d'el-Baqar, mais déjà sur le premier décrochement du plateau oriental vers l'*ʿArabah*. Pour peu qu'elle paraisse avoir préoccupé les premiers habitants, l'importance stratégique d'ʿAbdeh n'en est pas moins capitale. En lait son importance au point de vue commercial aussi, et peut-être est-ce par là que le site fut apprécié tout d'abord.

(1) On en peut voir un coin au tout premier plan de la photogr. n° 3. Dans le plan croquis 1 on a localisé le principal monceau de ces ruines. Quelques autres bien moins importants sont répandus sur divers points. N'ayant pas été examinés d'assez près, et localisés, ils sont omis.

(2) Aucun guide n'a pourtant dit « Maqraḥ ʿAbdeh ». Quelques informations recueillies par le P. Jaussen dans l'excursion à Qedeis le porteraient à croire que Maqraḥ devient peut-être le nom spécifique de l'extrémité sud-est du massif vers Cadès.

I
M
L
N
0 5 10 20
mètres


F
G
E
D
C
Mur appareillé

Entre l'Arabie et la mer occidentale on a cherché de haute antiquité à établir des communications. Les ports méridionaux de la côte syrienne constituaient en effet les meilleurs débouchés pour le trafic. La grande voie d'Arabie, de la mer Rouge à Damas, ne fut guère qu'une création tardive de l'administration militaire romaine. Les relations étaient beaucoup plus faciles et plus promptes par les voies du Négeb. Celles-ci également furent refaites à nouveaux frais par les Romains, mais à coup sûr en utilisant de très vieux tracés imposés par la nature ou déterminés par les exigences des caravanes.

Aussi bien quand il s'agit de l'Arabie proprement dite aux confins méridionaux de Syrie ne peut-on s'aventurer à tout hasard dans la plus droite ligne, entre ʿAqabah et Gaza par exemple. Quand on a franchi l'ʿArabah, il faut chercher contre les rampes précipitueuses du plateau de Tih une crevasse propice pour l'escalade de cette gigantesque muraille. Ces passages, ou *naqbs,* sont fort rares ; deux ou trois peut-être tout au plus, si l'on monte d'Aïla (ʿAqabah) vers le nord-ouest. Plus haut, en face du Chéra pour relier Pétra à l'occident les passes se réduisent apparemment à une seule, la voie de *Qalaʿat Oumm Qousseir* par les naqbs superposés d'*Ibn Mar* et de *Roubaʿi.*

Le passage assuré, on avait dû d'autre part diriger les voies autant que possible par les régions où l'on rencontrerait de l'eau et des pâturages pour les longues files de chameaux. Or, du sud comme de l'est, les routes de caravanes ne pouvaient guère éviter de passer sous ʿAbdeh et les observations topographiques faites au cours de notre exploration dans la contrée pourraient établir que plusieurs y passaient en effet.

Signalons aussi qu'ʿAbdeh se trouve également à la jonction de deux autres grandes voies : l'une se dirigeant au nord-est par l'ou. Fiqreh vers le sud de la mer Morte, tandis que l'autre court droit au nord par *ʿArarah* — avec embranchement sur *Qournoub* —, *Tell-Melḥ, Tell-ʿArad,* vers Hébron et Jérusalem.

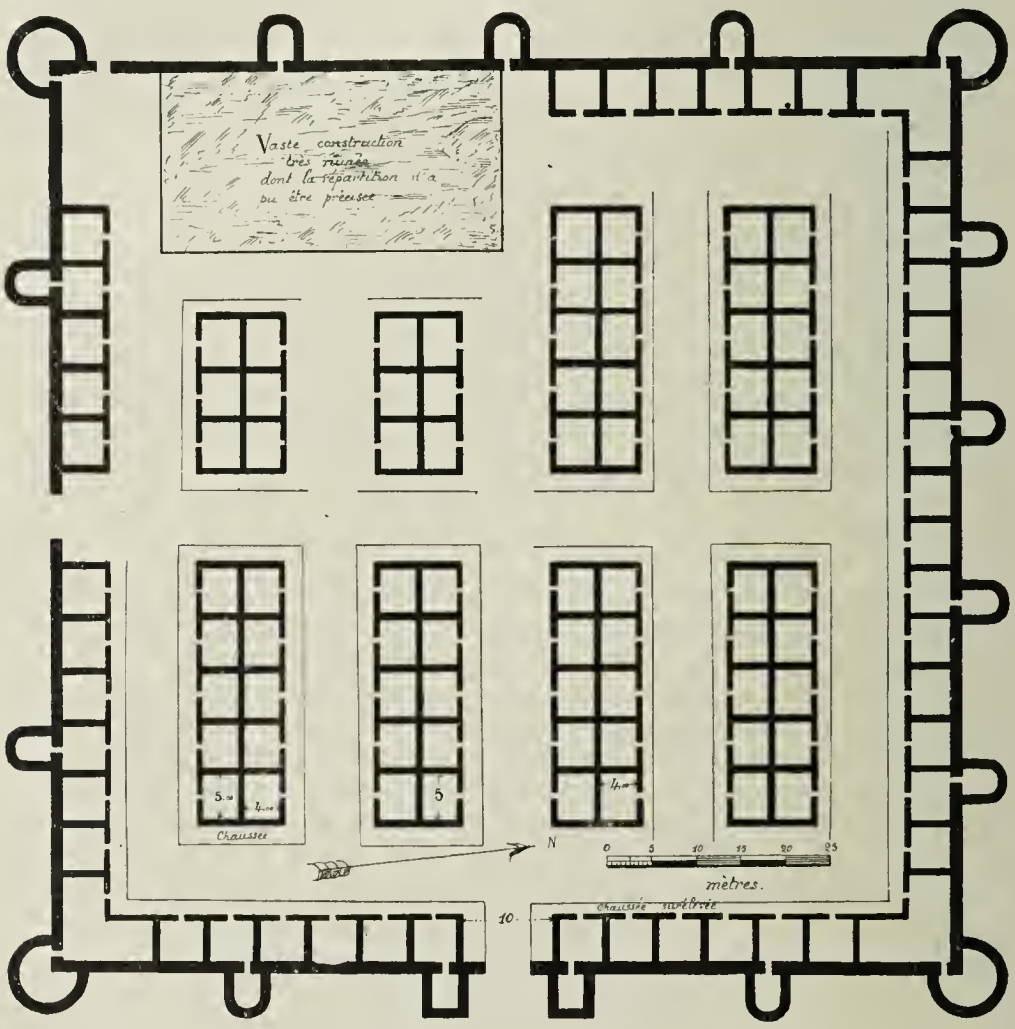
III. — LA VILLE BYZANTINE

Nous désignons ainsi l'installation groupée à l'extrémité occidentale du plateau d'ʿAbdeh et sur les escarpements du môle central, où furent jadis les hypogées nabatéens. Elle comprend une citadelle aux murailles encore relativement bien conservées; quelques édifices publics réunis dans une enceinte attenante à la forteresse et divers quartiers d'une cité bizarrement accrochée aux flancs de la montagne (1) ou entassée à l'extrême bord du plateau (2). Le premier coup d'œil sur la situation de ces ruines montre que la citadelle est la raison d'être de toute cette ville. C'est pour s'abriter sous ses remparts, en même temps que pour s'épargner de construire des habitations qu'on trouvait toutes prêtes dans les cavernes de la montagne, qu'on s'est relégué dans un si étroit et si incommode espace. La citadelle, ainsi qu'on le verra par la suite, est d'une origine byzantine incontestable, donc aussi la ville dont elle est devenue le noyau.

Si quelques ruines couvrent le centre de la plate-forme supérieure (3) et présentent un aspect beaucoup plus archaïque, elles sont tout au plus les vestiges d'habitations sans importance et n'ont rien de commun avec les débris antiques d'une ville, même d'une ville ouverte. A peine verrait-on la trace de travaux romains, antérieurs aux byzantins, dans le petit camp établi à la pointe septentrionale de la colline, pour couvrir à la fois et le col dominant l'ou. Fiqreh et le vieux chemin qui monte de l'ou.

(1) Cf. plan I et phot. 7 et 8, pl. III, et 3, pl. II.
(2) Cf. pl. IV-V et le premier plan de la phot. 4, pl. II.
(3) Visibles en partie au tout premier plan des phot. 3 et 4, pl. II ; cf. pl. I.

Asaly par le ravin le plus praticable, c'est-à-dire en somme les seuls points d'accès relativement facile d'ʿAbdeh. Encore ce camp lui-même pourrait-il tout aussi bien être l'œuvre des Byzantins que celle des Romains d'une époque plus reculée. Il n'y aurait à vrai dire, pour le faire attribuer à la première occupation romaine du Négeb, que des motifs assez inconsistants. D'abord cette vraisemblance qu'on n'a pas dû, sous l'Empire, négliger la position exceptionnelle d'ʿAbdeh, tandis qu'on installait des voies passant au pied de cette montagne, voies dont l'importance stratégique et commerciale était si considérable. Surtout ensuite il faut recourir, comme indication plus solide peut-être, à l'état présent des ruines. Alors que les murs de la forteresse sont restés en partie intacts, que ceux de la ville en cascade sur la pente, ou ceux du fortin



ʿAbdeh. Camp septentrional.

méridional demeurent encore debout par tronçons, le camp, lui, n'offre plus qu'un amas en apparence informe de pierraille et de menus débris. On dirait de prime abord d'irrégulières jetées de cailloux et de quartiers de silex amoncelés au hasard pour constituer un petit retranchement. Quand on est surpris toutefois de la disposition de ce retranchement et qu'on cherche à en mieux pénétrer la nature que par un rapide coup d'œil, on finit par constater qu'il existe sous les jetées de pierraille les

fondements de murs régulièrement bâtis. Un examen persévérant permet de reconnaître enfin l'agencement total : celui d'un camp (1). Il a cent mètres sur toutes les faces, des tours rondes aux angles avec saillants intermédiaires, quatre rangées intérieures de petits corps de logis isolés par de larges rues, deux grandes entrées au sud et à l'est (2) et une poterne dans l'angle sud-ouest, près d'un grand bâtiment dont la distribution intérieure n'est plus reconnaissable. Les voies qui se croisent à travers ce camp ont dix mètres de largeur totale, bordées tout le long par une chaussée empiétant à peu près de deux mètres sur chaque côté et légèrement surélevée. Sur la chaussée sont établies les chambres : réduits uniformes de quatre mètres de profondeur sur cinq de large, séparés par des murs de $0^{m},70$ et adossés en longues files. A quelque distance vers l'ouest on observe, au milieu du plateau rocheux et parmi des ruines informes, une large mais presque insensible dépression, où croissaient, lors de notre passage, des touffes d'herbe épineuse et un peu de gazon, dont la verdure faisait contraste avec la teinte sombre des roches et des galets de silex. Ne serait-ce pas l'emplacement de quelque ancien réservoir destiné à approvisionner d'eau recueillie aux jours de pluie le camp voisin ?

La ruine systématique de ce camp est évidente. S'il n'est resté, parmi les éboulis, aucun bloc d'appareil, excepté quelques pierres oubliées dans les fondements, c'est sans doute que tout a été transporté et utilisé à nouveau sur un autre point, dans l'édifice de la citadelle byzantine. A pied d'œuvre, le long des murs de l'ancienne fortification, sont demeurés seulement les débris de remplissage ou les éclats de pierre. Du même coup s'expliquerait l'anomalie qui sera signalée plus loin dans la structure du rempart postérieur, où l'appareil unit par endroits d'étranges irrégularités à une préparation soigneuse de beaux matériaux : les matériaux élégants auraient été préparés par les Romains ; les négligences d'appareillage seraient à mettre au compte des maçons qui les remployaient quelques siècles plus tard.

De la ville proprement dite nous n'avons rien à dire, après les détails fournis sur la transformation de la nécropole antique. Tout au plus faudrait-il signaler encore le tracé ingénieux d'une enceinte (3), la présence probable d'une petite église tout au bord de l'enceinte sur une terrasse inférieure (4) et les débris d'un grand escalier en lacets entre la pointe nord-ouest de la citadelle et la plaine occidentale. Un seul quartier, dans l'angle sud-est, a vraiment une physionomie de ville, avec des habitations groupées le long de rues plus ou moins régulières. Le relevé qui en avait d'abord été entrepris (5) a dû être abandonné. Il eût exigé trop de temps et le but à atteindre a semblé trop précaire et trop dénué d'intérêt, dans le bouleversement actuel des ruines (cf. phot. 4, premier plan). La structure de ces habitations est d'ailleurs identique à ce que les ruines beaucoup mieux conservées de Sbaïṭa ont permis d'étudier avec tout le détail désirable. La pierre seule y est employée, le plus souvent sans grand souci d'appareillage. Les arcs se multiplient pour épargner les longues dalles, plus difficiles à se procurer ici qu'à Sbaïṭa ; des stucs dissimulaient sans doute le négligé de la construction ; les vestiges en sont fréquents sur les pans de murs un peu abrités ou moins disloqués. Aucune ornementation, à peine quelques motifs de la plus élémentaire architecture en toute l'étendue de ces ruines, pour autant du moins

(1) Tracé sur le croquis en lignes fermes, bien que les constatations et les mesures n'aient pu porter, faute de temps, que sur quelques points. La seule partie de ce tracé pour laquelle toute mesure et indice précis fassent défaut est la projection et la forme des saillants entre les tours d'angles. Le dessin a été fait d'après la seule situation des amas de débris en ces endroits.

(2) Des portes correspondantes ne paraissent pas avoir existé au nord ni à l'ouest.

(3) Le plan topographique enregistre ce qui a pu en être relevé.

(4) Non loin de la *caverne de tolérance* sur le plan.

(5) Cf. pl. IV-V, angle s.-e. sous la citadelle.

que nous l'avons pu constater en errant sur les monceaux de décombres sans pouvoir y entreprendre une recherche systématique. Avant nous, Seetzen et Palmer n'avaient pas été plus heureux.

Toute l'attention de Palmer et de son collègue Drake paraît s'être concentrée sur la citadelle et ses dépendances immédiates. Ils en avaient pu dresser un plan, publié dans le premier fascicule du *Quart. Stat.* de 1871, et tout d'abord nous avions estimé n'avoir plus à nous occuper de cette partie des ruines. Un calque rapide, pris quelques années auparavant sur le plan du *Quart. Stat.*, et fort heureusement emporté à 'Abdeh, a montré la nécessité d'un relevé plus détaillé. On l'a sous les yeux — au moins pour les parties importantes — dans la planche IV-V et les photographies qui l'accompagnent.

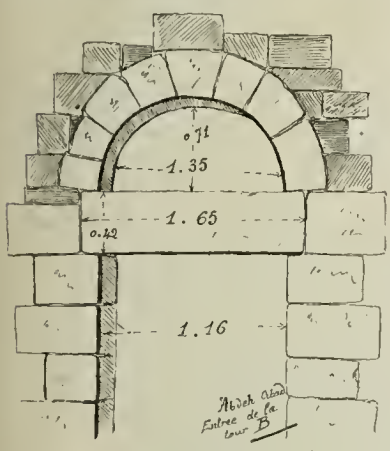
On y distingue nettement deux parties : la forteresse, à l'est ; une série d'édifices couverts par un rempart, à l'ouest. La forteresse occupe une aire de 60 mètres sur 40, en chiffres ronds, délimitée par un mur d'épaisseur variable entre $1^{m},20$ et 2 mètres, flanqué de tours barlongues, irrégulières d'intervalle et de saillie. Dans les courtines les murs se composent d'un double parement : celui de l'extérieur, presque toujours en blocs cubiques de moyennes dimensions et d'un bon travail, mais souvent mal agencés — avec de faux joints, des encoches sur les lits d'assises, la substitution de deux petites assises superposées dans une grande, interrompue puis reprise sans raison apparente —; celui de l'intérieur, en blocage ou en mauvaises pierres liées par un mortier épais, où l'on peut trouver de tout, depuis de la cendre et des débris d'os jusqu'à des éclats de marbre ou de la brique. Entre les deux faces un noyau épais de matériaux quelconques est agglutiné par un mortier de boue. Aux angles et dans les

'Abdeh. Porte méridionale de la citadelle.

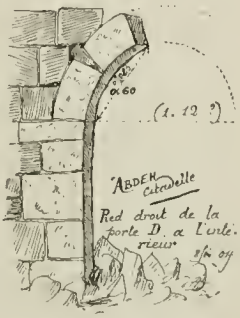
saillants la construction est généralement meilleure. Ici encore, comme à Sbaïṭa, on a noyé souvent dans la maçonnerie des pièces de bois, petites ou grandes, pour servir de liant. Dans les parties ébréchées le contact de l'air a corrompu ces morceaux de bois, et leur disparition a causé ces sortes de canaux, réguliers ou sinueux, dont le premier aspect est si singulier. L'entrée principale est située au sud (A, pl. IV-V) (1).

(1) Phot. n° 7.

C'est une large baie en plein-cintre couverte par deux tours d'une projection inégale. Celle de l'est, B, fort dégradée par quelque récente secousse de tremblement de terre, se projette de 3 mètres sur la façade de la porte et de 5m,70 sur la courtine à l'orient. Elle a 5m,50 de large et contenait un réduit ouvert sur l'intérieur de la forteresse par une petite porte cintrée avec un linteau posé à la naissance de l'arc, pour consolider l'appareil. Même disposition, mieux conservée, à l'exception de la porte dans le bastion oriental E, de plus petites dimensions toutefois. On peut distinguer encore, en ce dernier, l'amorce des arceaux qui soutenaient la toiture du réduit inférieur. Le couronnement des murs a partout disparu; il est donc impossible d'en préciser l'agencement. Il semble toutefois que les bastions aient eu un second réduit superieur à celui qui vient d'être indiqué; tout au moins une terrasse avec parapet aménagé pour la défense. Les escaliers qu'on peut voir aux angles sud-est et nord-ouest (1) desservaient ces terrasses sinon un chemin de ronde autour du rempart trop peu épais en certains endroits — 1m,20 sur presque tout le côté sud, vers la ville — pour la création facile d'un tel passage. L'accès des tours d'angle C et I exigeait un dispositif spécial dont le plan donne assez l'idée; cf. la phot. 5, pl. III, où la partie supérieure de l'arcade est effondrée mais facile à reconstituer.



Entre B et C le plan de Palmer montre une porte qui n'existe pas, autant que nous avons pu le constater dans les éboulis de la brèche (2). Il n'y a là qu'un saillant de 1m,10 (3) en projection sur 3m,85 de large, sans réduit inférieur. Entre les tours C-E dans la façade orientale, malgré la brèche énorme qui a emporté presque le tiers de la courtine (ph. 3), on relève l'existence d'une porte qui devait être assez semblable à celle du nord, H, à en juger par les débris encore en place. Le saillant F, à l'angle nord-est, détruit presque en entier, demeure un peu obscur pour sa disposition intérieure. Situé au point le plus accessible de la forteresse, il était plus puissant et plus développé, 5m,90 à l'est, 6m,60 au nord, avec une projection ici de 5 mètres, là de 3m,30. Comme protection avancée, une tour détachée se dresse à une vingtaine de mètres plus à l'intérieur du plateau, à peu près à l'angle d'un retranchement en gros quartiers de pierres sèches et de silex, qui couvre le front oriental, se relie vers le sud au mur appareillé de la ville et tourne au nord, après avoir dépassé la redoute pour rejoindre, vers l'ouest, l'enceinte revenue au bord du plateau. Ce mur ne porte évidemment la marque d'aucune époque, la redoute au contraire est bâtie avec les mêmes matériaux et de même main que la citadelle. On n'a pas creusé de fossé entre le retranchement et le pied des murs : il eût fallu le pratiquer dans la roche vive. L'espace est encombré de ruines ayant appartenu peut-être à des espèces de gourbis



(1) On peut contrôler la situation de ce dernier dans la phot. 5, pl. III, à l'angle gauche supérieur du cliché, où apparaissent quelques degrés.
(2) Voy. ph. 4, pl. II, prise de sud-est sur la tour d'angle de la ville.
(3) Un mètre seulement sur le côté occidental.

dont on croit saisir en quelques points la répartition, mais trop vaguement pour qu'elle soit enregistrée sur un plan.

Au nord le bastion G, à 23m,70 de F, paraît de construction massive malgré sa largeur de 5m,20 et sa projection de 3m,40 et 3m,50 sur le mur, large ici d'à peu près 2 mètres. Il se peut qu'un réduit ait été installé au-dessus d'un socle de construction pleine, avec une entrée au niveau d'un chemin de ronde qui aurait pu exister sur le mur assez large de ce côté.

A 20m,30 à l'ouest de cette tour, s'ouvre la porte H, large de 1m,36 à 1m,40, haute d'à peu près 2 mètres à l'extérieur. La phot. ci-dessous en offre la vue intérieure et le croquis celle du dehors. On y remarquera surtout le bloc où sont sculptés en léger

relief une croix cantonnée des sigles chrétiens XMΓ et ΑΩ protégés par une petite saillie de la pierre. Quelle que soit la lecture à fournir des trois premiers (1), leur valeur chrétienne ne saurait être mise en doute, surtout accompagnés de la croix et du chiffre évangélique *alpha-ômêga*. A défaut de tout autre indice, une telle pièce affirmerait l'origine byzantine du monument où elle est encastrée. A considérer il est vrai comment ce bloc rompt l'harmonie des assises, on le pourrait croire inséré après coup. L'unité de la construction se rétablit vite cependant, si l'on observe en maint endroit de la muraille des négligences beaucoup plus accentuées et sans la moindre apparence de retouche postérieure. Les constructeurs voulaient placer au-dessus de la porte cet écusson préparé d'avance et indépendamment des assises courantes de l'appareil ; ils ont eu ensuite à modifier quelques pierres pour reprendre leur alignement interrompu. Ce n'est pas d'ailleurs ce chiffre seul, mais bien l'entière construction qui porte l'empreinte déterminée d'une époque : on dirait volontiers du ve ou du

(1) On se rappelle les diverses hypothèses : Χριστός, Μιχαήλ, Γαβριήλ ou Χριστὸς ὁ ἐκ Μαρίας γεννηθείς, ou Χριστὸν Μαρία γέννᾷ.

VIe siècle. Si les documents mis sous les yeux ont réussi à donner quelque idée de la citadelle, on y aura reconnu le pendant très exact de nombreuses forteresses byzantines d'Afrique surtout, pour laquelle de savantes et multiples explorations nous ont mieux renseignés. Au surplus, n'avons-nous pas entrepris de discuter en ce moment l'origine et l'histoire de l'édifice, mais bien d'en décrire la nature et la physionomie.

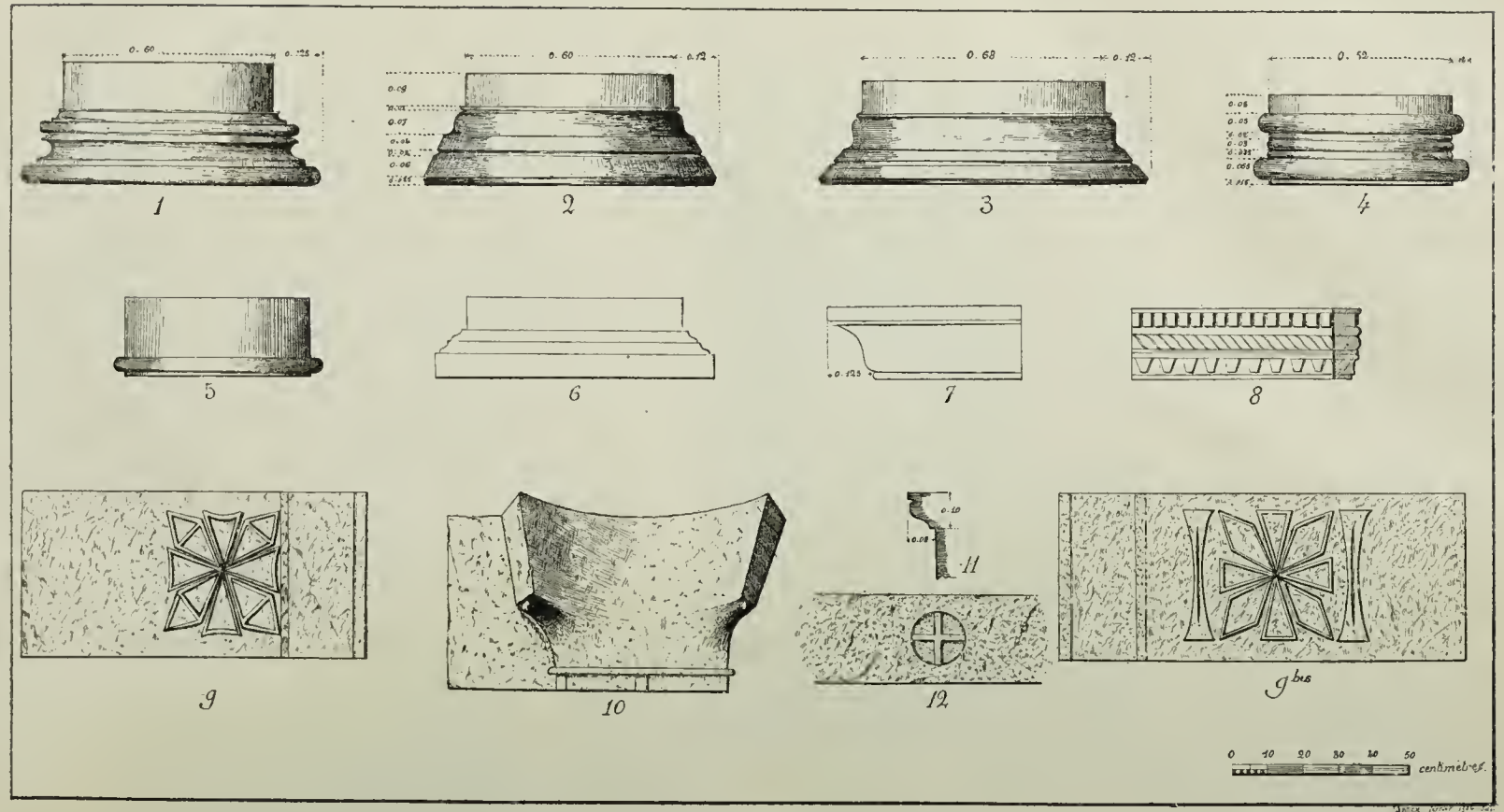
La forteresse est limitée à l'ouest par un gros mur (1), de structure plus négligée que tous les autres et fort ruineux dans sa partie centrale. On y croit pourtant reconnaître au milieu des décombres le site d'une porte flanquée de deux saillants. Leur tracé sur le plan n'est proposé qu'avec réserve expresse d'un contrôle que nous n'avons pu faire, car une fouille laborieuse eût été indispensable.

A l'intérieur du rempart il n'y a que peu de ruines à signaler. Au centre à peu près, un grand réservoir quadrangulaire de 8 mètres sur 10, creusé dans un mauvais banc de calcaire. En vue de prévenir les fuites d'eau par les failles du rocher, on avait revêtu les parois d'une maçonnerie en moellons qui supportait un enduit de *ḥa.amr* Le réservoir devait être couvert, à en juger par les arrachements de voûte visibles encore sur les bords des parois et par les vestiges de piliers intérieurs. L'effondrement de cette voûte a comblé en partie le bassin dont la profondeur actuelle n'excède guère 3 mètres. A la surface quelques débris de maçonnerie appareillée, au-dessus d'un pan de voûte préservé par un pilastre, indiquent apparemment la situation ancienne de l'orifice à puiser l'eau. De grandes auges de pierre tout à côté ont dû être brisées récemment. Un canal creusé en partie dans le roc et complété en maçonnerie dirigeait à la citerne l'eau recueillie du côté oriental de la cour. Un autre bassin plus petit, creusé dans une roche plus dure et sans revêtement de *ḥamra*, se trouve à l'angle nord-est. Il a gardé presque intact son plafond de roc effondré seulement un peu au nord. Les décombres ont envahi aujourd'hui ce réservoir à peu près jusqu'au plafond. A côté se voient les assises inférieures d'un édifice attaché au mur septentrional. Il pénètre de $10^{m},10$ dans l'intérieur de la cour; sa largeur est de $8^{m},60$. Les murs, en bel appareil de grands blocs, ont $1^{m},10$ d'épaisseur. Il semble qu'un mur de refend ait divisé en deux compartiments cette construction, dont l'unique porte est dans l'angle nord-ouest. Un fragment de corniche est le seul détail relevé parmi les ruines. En avant de l'édifice, le long du mur septentrional de la forteresse, existaient peut-être jadis de petits réduits; les traces en sont trop indistinctes pour être relevées avec précision. Sur la face opposée devant la tour B un massif très considérable d'éboulis encombre la cour. On y peut reconnaître une sorte de bâtiment rectangulaire de $5^{m},25$ sur $5^{m},50$; tout le reste échappe.

Plus intéressant est le gros rocher K émergeant du sol à quelque distance en arrière de la porte H (cf. ph. 5, pl. III). Quoique violemment écorné, il demeure curieux, avec ses deux gradins irréguliers, ménagés sur une des grandes faces, et sa petite plate-forme supérieure. Dans quel but a-t-il été ainsi réservé quand on évidait toute la masse aux abords pour créer la cour? Quelques mots d'un bédouin, à qui nous demandions ce qu'il pensait de cette pierre, nous avaient d'abord fait penser qu'on y rattachait le souvenir de certaine pratique superstitieuse. Son dire assez vague n'a pu être confirmé. Le rocher ne pourrait-il être une manière d'estrade ou de petite tribune destinée aux proclamations militaires? Les romanistes en décideront.

De menus morceaux de marbre et un galet en silex sphérique mais aplati aux axes et poli — apparemment un poids — sont les seuls objets recueillis parmi les ruines.

(1) Si le calque pris naguère sur le plan du *Quart. Stat.* est assez complet, Palmer aurait omis d'enregistrer ce mur.



'Abdeh. Détails d'architecture dans les églises.

La partie occidentale de la forteresse, au delà du mur en mauvais appareil signalé tout à l'heure, présente un caractère différent. Le rempart extérieur est d'une structure encore plus imparfaite et plus faible. Il n'a pas de saillants mais une série d'angles rentrants et sortants motivés par le développement irrégulier du plateau dont on a cherché manifestement à utiliser tout l'espace. A l'ouest seulement, où la crête du plateau avait une déclivité trop brusque, on a développé artificiellement l'esplanade par un mur de soutènement plus puissant, que renforcent deux saillants énormes encore très distincts malgré le bouleversement des ruines sur ce point (cf. plan topogr. I). A l'intérieur de cette enceinte s'entassent sans ordre une série d'édifices de nature et d'importance diverses. Sans parler des monceaux de ruines informes, il faut mentionner deux églises, L — avec ses dépendances M — et N, un groupe de chambres qui pourraient avoir été un monastère et les vestiges d'une colonnade installée à la fine pointe de l'esplanade, en avant de l'église N. Une porte monumentale ouvrait sur cette colonnade, d'où la vue est splendide, sur le vaste bassin du Fiqreh, les montagnes de l'ouest et les gorges sauvages qui signalent au nord la trouée de l'ou. Marreh.

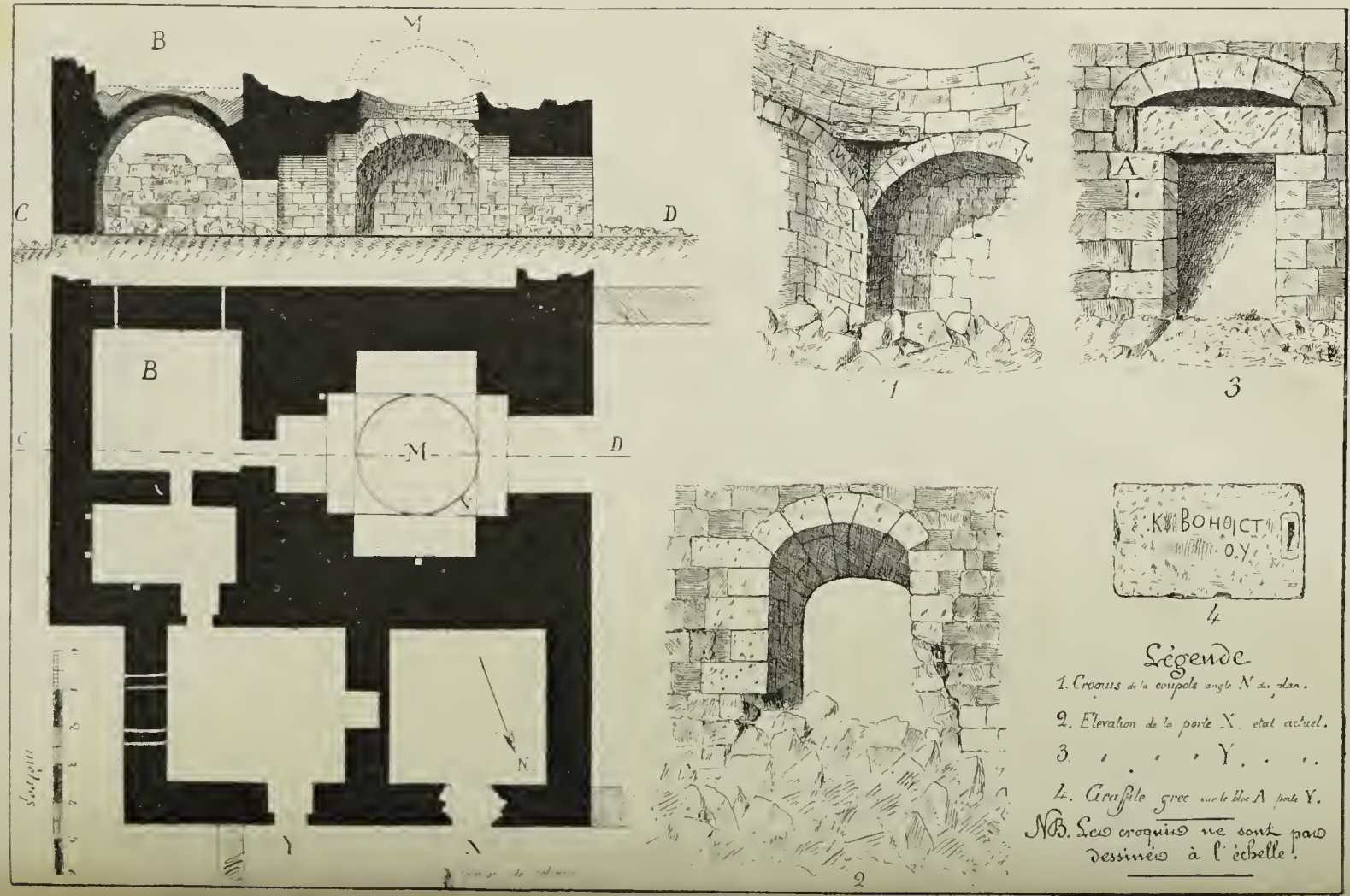
L'église L, la plus spacieuse et la mieux conservée, est installée tout contre le mur méridional. Ses plus grandes dimensions intérieures sont $11^{m},65$ et 23 mètres. Elle a trois nefs et trois absides, celle du milieu plus profonde et presque trois fois plus large que les deux petites. Celles-ci sont profondes, relativement basses, précédées d'une voûte en berceau large de $2^{m},10$ et longue de $3^{m},25$. Une description plus détaillée trouverait mieux sa place dans un compte rendu d'ensemble sur les autres églises relevées au cours de l'expédition dans les divers centres du Négeb. Aussi bien cette architecture religieuse offre-t-elle dans la contrée un certain nombre de particularités dignes d'être portées à la connaissance des spécialistes.

Ici des colonnes divisaient les nefs; on peut fixer l'emplacement de deux. La façade extérieure était seule appareillée avec quelque soin et percée de trois portes dans l'axe des nefs. Il n'en reste que les premières assises. Sur les deux pieds-droits de la porte principale en *a* et *a'* ont été relevés sur la même assise les deux croix ornementées reproduites (ci-contre, n°s 9 et 9bis) parmi les détails d'architecture. Un chapiteau de pilastre (n° 10), une corniche (n° 11), une croix inscrite en un cercle sur un grand linteau (n° 12), ont été relevés au hasard en remuant quelques amas de décombres. Un spacieux atrium règne en avant de l'église avec une citerne considérable au centre et des constructions sans symétrie tout autour. Celles du nord, M, très ruinées, font l'impression d'un petit monastère accolé à l'église, avec laquelle il communiquait par une petite porte latérale.

L'église N eût exigé quelques fouilles pour en établir le tracé complet. Elle nous a paru un peu plus petite que la précédente, autant que ses proportions générales ont pu être déterminées. Elle était toutefois de plus élégante structure et de plus riche ornementation. Les motifs architecturaux groupés sur la pl. ci-contre, n°s 1-8, aideront à s'en faire une idée générale.

Le reste n'est guère qu'un chaos de ruines où il est difficile de rien préciser. On n'a pas entrepris, étant donné le temps et les ressources à y consacrer, d'en dresser un relevé détaillé à large échelle. Le croquis d'ensemble, pl. I, et le schéma de Palmer peuvent d'ailleurs suffire sur ce point.

Quelques citernes plus ou moins vastes sont à enregistrer encore, spécialement au dehors de l'enceinte sur le premier escarpement de la montagne et avant d'atteindre les couches molles du rocher où étaient pratiqués les hypogées supérieurs de l'antique nécropole. Seetzen, en mars 1807, avait pu s'y approvisionner d'eau. Il n'est sans



'Abdeh El Hammâm.

doute pas indifférent de rappeler, pour l'information des explorateurs futurs, que nous les avons trouvées invariablement vides et desséchées.

Le dernier monument de la cité byzantine qui ait été étudié est celui près duquel était dressé le camp, au pied occidental de la montagne. Il est désigné par les Arabes sous le nom d'*el-Ḥammâm*, « les thermes », et sa nature n'est en effet pas douteuse, malgré le délabrement actuel (1). Le croquis, où ne sont tracées que les parties sauves de l'édifice avec indication des côtés où s'amorcent d'autres pièces dont il ne subsiste que des arasements, en présente la disposition. Nous croyons superflu de la décrire davantage. L'appareil, régulier mais assez négligé à l'extérieur, est plus soigné au contraire à l'intérieur. Ce qui frappe surtout de prime abord c'est la fréquence des canaux verticalement pratiqués contre les parois de diverses chambres. Le croquis en enregistre quelques-uns seulement. Y insérait-on des conduits métalliques ou en terre cuite pour faire circuler de l'eau, de la chaleur ou de l'air? les canaux étaient-ils fermés par un simple parement de brique ou un crépissage ? il importe peu de chercher à le déterminer ici, puisque rien n'a pu être constaté en ce sens dans l'étude sur place.

Malgré le fini relatif et l'élégance de l'appareillage intérieur, tout paraît avoir été stuqué, sans vestige de peinture toutefois ni de décoration d'aucune sorte. Les plafonds sont à peu près tous effondrés. Seule la chambre B, de l'angle sud-est, a conservé sa voûte cintrée en pierres de taille. Le détail sans contredit le plus intéressant de toute la structure est la coupole conique posée sur la chambre M du sud-ouest. La plus grande partie de la calotte s'est affaissée; les parties conservées sont encore suffisantes néanmoins pour permettre de reconstituer à coup sûr la physionomie complète primitive. La coupole était installée sans tambour sur un plan carré, dont quatre arcades basses formaient les côtés. Elle était construite en assises peu épaisses de blocs allongés, posés en encorbellement. Ni trompe ni pendentif aux intersections des parois du plan carré, mais de simples dalles larges et assez massives pour soutenir les blocs d'assise établis complètement en porte-à-faux. L'aspect extérieur devait être celui d'un cône tronqué. Ce qui subsiste est trop peu considérable pour qu'on ait pu tenter de l'enregistrer par la photographie. Le diagramme 1, pl. ci-contre, facilitera l'intelligence de la description. Pour mieux préciser celle-ci et celui-là nous joignons ici les vues d'un édifice absolument similaire : les thermes de *Rouḥaïbeh*, quoique leur description n'ait pas sa place dans le compte rendu de l'exploration d'ʿAbdeh (cf. pl. III, phot. 6).

Sur la façade septentrionale sont pratiquées deux portes : l'une, Y, bien conservée, étroite et basse avec un petit graffite grec en lettres ténues et très dégradées, où l'on reconnaît seulement Κ[ύρι]ε βοήθι Στ...? l'autre, X, plus monumentale mais aux montants fort ébréchés. A quelque distance au nord, parmi des arasements de murs, un débris de colonne indiquerait-il l'existence d'un atrium devant les entrées? Près de l'angle sud-est un grand puits s'enfonce, à travers l'épaisse couche de marne et de terre végétale, à 7 ou 8 mètres de profondeur. Les bords n'en sont pas murés et ne paraissent pas l'avoir jamais été. On a l'impression que cette large excavation, destinée plus probablement à constituer un réservoir artificiel qu'à rencontrer une nappe d'eau, n'a jamais été achevée. On peut cependant relever aux abords les traces d'un mur qui l'aurait enfermée. Aucun canal n'a été découvert qui eût conduit de l'eau dans les thermes.

(1) C'est sans doute ce que Palmer, empêché de le visiter, appelait « ein vollkommen gut erhaltenes Haus » (*Der Schauplatz...*, p. 318).

L'édifice est construit sur un petit plateau assez uni, qui domine de quelques mètres la dépression proprement dite de l'ou. Fiqreh. Au nord des bains ce plateau est occupé par la nécropole byzantine de la cité. C'est bien le même genre de sépultures simples et pauvres constaté déjà à Khalaṣah, à Rouḥeibeh et à Sbaïṭa : petites enceintes ovales de pierres sèches, avec une stèle à la tête. Les stèles ont une forme très spéciale à ʿAbdeh, mais toute recherche d'inscriptions a été vaine, quoique d'assez nombreux symboles chrétiens aient été rencontrés. Le contraste est saisissant de cette nécropole si humble d'une ville chrétienne installée parmi les somptueux hypogées des premiers maîtres de la localité.

Au delà, vers l'ouest, toute la plaine est couverte d'anciennes traces de cultures déjà signalées et qui n'ont pas besoin d'être plus longuement décrites.

Jérusalem.

Fr. Fr. A. Jaussen, R. Savignac, H. Vincent.

CHRONIQUE

FONDATION ET RESTAURATION DE SANCTUAIRES A L'ORIENT DE LA PALESTINE.

De Qanâouat à Chahbah, dans le Djébel ed-Druse, le chemin direct se dirige tout d'abord vers *Mif'aleh,* pauvre village druse comptant à peine une centaine d'habitants, un peu surexcités, au moment où nous passions vers la fin du mois d'avril; une querelle avait surgi entre eux et la population de Qanâouat, à propos d'un champ dont ils réclamaient la jouissance, mais que leurs compétiteurs voulaient s'approprier. De la discussion on passa aux coups : dans la bagarre, deux hommes furent tués; il s'ensuivit un grand émoi dans la montagne. Heureusement, la voix du cheikh Aḥmed, le chef religieux intègre et juste, fut écoutée; son jugement fut trouvé équitable : du terrain contesté il fit deux parts et en attribua une à chacun des villages. Sur la hauteur, notre guide nous fit arrêter pour nous montrer dans la plaine, les habitants de Mif'aleh et de Qanâouat, hier en lutte, labourant aujourd'hui ensemble le terrain contesté : « C'est un de ces Fellaḥs, nommé Selîm, qui a vu *Al-Messiḥ* (le Messie) sur la montagne, » ajouta-t-il gravement. Remarquant ma surprise, il me désigne de la main un petit monument, une sorte de tombeau, récemment construit sur le sommet de la montagne dite *Abou Temeis.* J'avais visité cette cime, il y a trois ans; aucune construction n'existait alors; ce n'était partout que roches basaltiques, à couleur noirâtre, donnant à cette montagne un aspect désolé. A la vue de cette fondation nouvelle, je m'arrêtai pour en connaître l'histoire. Voici mot pour mot le récit de notre guide druse, récit qui m'a été répété par des gens de *Mordouk* et de *Seleïm.* « Fatigué de sa rude journée, Selîm, le paysan de Mif'aleh, s'endormit au pied de la montagne Abou Temeis. Soudain, au milieu de la nuit, une vision se dessine devant lui : « Je suis Al-Messiḥ, lui déclare l'apparition; je veux « être honoré ici, sur cette montagne où j'habite? qu'on m'y bâtisse un « sanctuaire; les gens viendront m'y offrir leurs hommages; les ma- « lades seront guéris, et tous seront bénis d'Allah, à cause de moi. » Le matin venu, Selîm expose à ses concitoyens la mission dont il a été chargé. D'un commun accord, les Druses décident l'établissement du

sanctuaire. C'est maintenant le rendez-vous des Druses, des Musulmans et même des Chrétiens qui demandent à Al-Messiḥ protection et guérison. » J'interrogeai mon interlocuteur pour savoir si les visiteurs avaient été exaucés ou avaient reçu quelque grâce spéciale ; il a déclaré ne connaître aucun fait particulier, « mais, ajouta-t-il, Al-Messiḥ ne trompe pas; il protège ceux qui lui offrent des présents ». La montagne Abou Temeis est maintenant connue sous le nom de Djébel Al-Messiḥ.

A l'extrémité occidentale de la montagne, près du village de Mordouk, existait depuis longtemps un célèbre sanctuaire druse, dédié à *mahdy,* frère d'Al-Messiḥ. La guerre désastreuse, faite aux Druses, amena la destruction radicale du sanctuaire; cette année seulement des gens pieux ont commencé à le rétablir. Malgré une répugnance extrême, ils ont dû faire figurer le *miḥrab,* signe caractéristique de l'Islam, dans la nouvelle bâtisse; ainsi l'a décidé la volonté du vainqueur. Le monument mesure, à peu près, cinq mètres de long, sur trois et demi de large; la voûte est à moitié construite sur le tombeau, qui ne décèle pas nécessairement les cendres de Mahdy; les Arabes et autres peuplades, en Orient, regardant le tombeau très souvent comme un monument élevé en l'honneur du mort, non pour abriter ses cendres, mais pour marquer le lieu où il manifeste sa puissance et peut recevoir des présents; ainsi en est-il pour Al-Messiḥ, qui, d'après les Druses, habite surtout à Jérusalem, mais a voulu, en ces derniers temps, se manifester au Djébel ed-Druse. Le tombeau de Mahdy est couvert d'étoffes aux couleurs étincelantes; malheur au sacrilège qui oserait y toucher; sur-le-champ, il expirerait auprès du tombeau! Tout à côté, se trouve un petit berceau (*mahad*) (1) destiné à recevoir les enfants malades, voués par leurs parents à Mahdy; « on les apporte au sanctuaire; on les dépose dans le berceau, et ils sont guéris ». Fréquemment, les Druses viennent auprès de Mahdy sacrifier un mouton; le sang est répandu sur le tombeau, et la chair de la victime est distribuée aux assistants. Le tombeau de Mahdy a-t-il entraîné, dans son voisinage, l'établissement d'un sanctuaire à Al-Messiḥ son frère? Les Druses que j'ai interrogés ne m'ont exposé d'autres motifs que celui de l'apparition.

Je rapprocherai de cette singulière innovation un fait également caractéristique. L'incident se passe près de l'Ouâdy-Mousa. Ibrahim Aṭ-Ṭoual, bédouin de Mâdabâ, en a été le témoin. C'était, d'après ses souvenirs, vers 1874; une guerre meurtrière éclata au sud de Kérak,

(1) Il doit y avoir dans cet usage un rapprochement entre *mahad*, le berceau, et *mahdy*, le guide dans la voie de Dieu, quoique les racines soient différentes.

entre les Kérakiens et les Arabes du Djébâl. La rencontre eut lieu dans la Boqeïah au-dessus de Pétra. Les Modjally et leurs gens de Kérak furent défaits; trente cavaliers restèrent sur le champ de bataille, parmi lesquels le jeune cheikh Mosleh, homme vertueux et estimé de tous. Les cadavres furent abandonnés aux oiseaux de proie et aux hyènes de la forêt; les Kérakiens prirent cependant avec eux le corps de leur jeune cheikh, l'emportèrent à Chôbak, où ils l'ensevelirent avec de grands honneurs; ils immolèrent une brebis sur son tombeau, et ils en firent un ouély; maintenant, c'est un mazar, un lieu de pèlerinage, pour les Arabes.

Jérusalem, mai 1904.

Fr. Antonin Jaussen.

FOUILLES ANGLAISES A GÉZER

Le septième rapport de M. A. St. Macalister (1) va du 16 novembre 1903 au 28 février de cette année; mais le *Ramaḍan* et les pluies ont interrompu les travaux près de deux mois. Pour ne pas morceler la description de découvertes encore incomplètes au moment où il est clos, ce compte rendu est consacré à une rapide synthèse des résultats acquis. Combien importants et de quel intérêt ont été ces résultats : ceux-là en ont déjà quelque idée qui ont suivi seulement les brèves analyses fournies par la *Revue*, à la suite de chaque rapport (2). En attendant l'étude finale d'ensemble où ils seront exposés en détail avec toute la documentation nécessaire, il vaut pourtant de fixer en quelques mots la situation actuelle.

Dans ce but M. Macalister a repris sa classification antérieure des périodes d'occupation du Tell, en caractérisant chacune d'elles dans la mesure déjà possible.

I. Époque *paléolithique*. Elle n'est représentée que par des objets rares et isolés apportés sans doute d'ailleurs, à une période indéterminée.

II. Époque *néolithique :* les traces en abondent. Une population, dont les caractères physiques sont maintenant connus, grâce à la découverte de sépultures inviolées, habitait à Gézer, dans des cavernes naturelles ou sommairement taillées avec des outils de pierre. Ces troglodytes pratiquaient déjà une culture telle quelle ; ils connaissaient l'art de moudre le grain, de fabriquer des vases qui n'ont rien de trop gauche : peut-être savaient-ils aussi tisser la laine, si

(1) *Quarterly Statem. PEFund*, avril 1904, pp. 99-127.
(2) *RB.* 1902, p. 596; 1903, p. 120 ss., 288 ss., 436 s., 615 s.; 1904, p. 89 s., 265 s.

l'on reconnaît des poids de tisserands en certains galets troués rencontrés dans les cavernes. Les amas de cailloux ronds, trouvés en relation avec des foyers, suggèrent qu'ils étaient employés pour chauffer l'eau, selon un procédé primitif excessivement simpliste. Comme animaux domestiques, le mouton, le bœuf, le porc, la chèvre étaient connus, douteusement aussi l'âne et le chameau. Mais plus important encore que ce jour inattendu ouvert sur la vie quotidienne d'une population disparue avant le second millénaire qui a précédé notre ère, est le jour projeté sur ses idées et ses pratiques religieuses. Des idées nous ne pénétrons naturellement que fort peu de chose et à travers les pratiques seulement. De celles-ci, M. Macalister met surtout en relief la crémation des corps constatée dans la caverne funéraire découverte presque au début des fouilles.

Du fait qu'on a déposé dans les tombes de nombreux vases à provisions pour le ravitaillement du mort, il infère une certaine idée de survivance. Les cupules et la pierre levée découvertes au-dessus de la sépulture lui semblent, à juste titre, les indices d'un culte à des divinités chtoniennes ou de sacrifices aux morts : d'autant qu'une ouverture est pratiquée dans le rocher à cupules, qui pénètre jusqu'à la caverne. Au-dessous de cet orifice dans la caverne ont été trouvés, parmi d'autres objets, des ossements de porc attestant peut-être le sacrifice de cet animal à l'époque des habitants troglodytes ou des Cananéens qui devancèrent les Hébreux. Si le porc avait eu pour les populations primitives en Canaan un caractère religieux ou simplement prophylactique, ce serait peut-être la raison la plus fondamentale de l'aversion qu'il inspirait aux Israélites. Plus tard les pierres levées cananéennes se substituèrent aux anciens symboles. L'état des ruines a montré que le lieu de culte avec les cupules dans le roc était antérieur à la période des *maṣṣeboth* fichées en terre dans un sol déjà notablement remblayé par les décombres.

III. Les troglodytes furent remplacés graduellement par une première race sémitique qu'on pourrait nommer peut-être cananéenne. A l'ancien culte que M. Macalister suppose avoir été caractérisé par le *matriarcat*, sans qu'il soit facile de contrôler son hypothèse, succède un culte caractérisé par l'idée du *ba'al*. C'est l'époque du haut-lieu avec sa caverne sacrée et le grand alignement de stèles. A ce moment on pratique les sacrifices humains; de nombreux vestiges de sacrifices de fondation ont été découverts et les fouilles ont été assez fructueuses en butin de toute nature pour qu'il soit aujourd'hui possible de tracer en lignes déjà fort précises la physionomie d'un centre cananéen vers l'an 2000 avant notre ère. Le rapport n'es-

quisse encore que les traits généraux largement suffisants, pour motiver le puissant intérêt des découvertes. L'art est peu ou point développé malgré l'influence active de l'Égypte. A peine au contraire peut-on percevoir la trace de quelques relations avec la Mésopotamie.

IV. La période *sémitique postérieure* s'appellerait mieux période hébraïque, si l'on pouvait faire le départ entre Hébreux, Cananéens et Philistins sur ce sol de Gézer où ils ont cohabité. Elle va en tout cas de l'arrivée des Hébreux à la fin de la monarchie. Aucun progrès appréciable ne marque l'installation des nouveaux conquérants, aucun recul non plus. La religion se développe et se raffine. Aux sacrifices humains on substitue des sacrifices symboliques. L'art est stationnaire, presque nul d'ailleurs, et l'on constaterait plutôt de la dégénérescence dans la poterie. Au surplus il est jusqu'ici impossible de répartir entre les diverses races qui se mêlent dans la ville aucun des objets trouvés. De curieux détails sur la structure enchevêtrée de la cité et de ses demeures font désirer vivement la publication totale des relevés.

V. Tout change avec l'époque postexilienne. Un nouveau courant s'est introduit qui transforme la religion, la vie journalière, les rites funéraires, l'organisation de la cité, l'art, pour autant du moins que ce terme peut être employé à Gézer : c'est l'influence de la civilisation aryenne. On relègue les sépultures hors de la ville. Le savant explorateur estime en avoir déterminé le site : le temps lui a fait défaut jusqu'ici pour y pratiquer des fouilles et mettre la main sur des sépultures dont le contenu pourra renseigner d'une façon plus précise sur le développement religieux et le progrès de la culture. Les constructions s'améliorent dans la ville, sans être devenues luxueuses. Il semble qu'un groupement social succède à la vie privée. On exécute des travaux d'utilité publique, le grand réservoir par exemple ou de nouveaux remparts. Toutes les civilisations contemporaines marquent ici leur trace ; depuis les amphores rhodiennes jusqu'aux monnaies ptolémaïques et aux ex-voto juifs, tout se rencontre dans les débris de cette période.

VI. Avec les Romains la ville se déplace et l'intérêt des ruines devient plus spécial, quoique très digne encore de l'effort tenté pour leur arracher le secret d'une histoire dont les premiers éléments aujourd'hui connus remontent à l'époque où les monarques égyptiens des neuvième et peut-être huitième dynastie exerçaient déjà leur influence sur la contrée, tandis qu'elle se poursuit, même après les Romains, jusqu'aux Croisades.

Ce résumé sans documentation et sans les détails nécessaires ne

saurait compenser l'étude attrayante du rapport. Il indique seulement ce qu'on y trouvera développé et ce qui sera développé surtout dans l'étude finale. Assurément le Tell Djézer ne s'est pas révélé une mine de documents épigraphiques et artistiques analogues à ceux d'Égypte, de Mésopotamie ou de la Susiane. Mais quand on compare à la pénurie de renseignements où nous étions touchant les vieilles civilisations en terre cananéenne tout ce que les fouilles de Gézer nous ont déjà révélé, on ne peut que formuler le vœu de voir prolonger de toute la durée nécessaire à l'exploration complète de l'antique cité des travaux si heureux et si habilement conduits.

NOUVELLES DE JÉRUSALEM

Des fouilles clandestines pratiquées vers la pointe orientale du mont des Oliviers ont fait découvrir une sépulture inviolée. La ruine en a été prompte; elle était complète avant que nous ayons pu être informés du lieu précis de la découverte. Des renseignements recueillis, il résulte que c'était un caveau romain taillé dans la roche friable et revêtu d'un appareil d'élégante maçonnerie. Les pierres ont été vendues avec profit dans de modernes chantiers de construction et il n'en restait plus rien à quelques jours de l'ouverture du caveau.

La pièce principale du butin funéraire était un grand sarcophage en pierre avec couvercle à deux pans. Autant que permettait d'en juger le croquis rudimentaire que nous avons pu voir, une grande face du sarcophage était ornée de lourds festons attachés à trois bucrânes. Un élément décoratif plus original paraît être un vase où s'entassent des pommes de pin. Il serait téméraire cependant d'insister sur ce détail et d'autres que le dessinateur complaisant, mais trop peu expérimenté, pouvait n'avoir ni bien saisis ni bien rendus. La trouvaille valait en tout cas d'être signalée. Il paraît que le sarcophage a été acquis par l'archimandrite russe, mais il est, pour le moment du moins, inaccessible. Le reste du mobilier funéraire consistait en monnaies et vases de terre sur lesquels tout renseignement précis fait défaut.

Une petite église byzantine a été découverte ces jours derniers à l'orient du tombeau des dit Prophètes. On est en train d'en achever la ruine.

Jérusalem, juin 1904.

H. V.

RECENSIONS

I. — Alfred Loisy : **Le Quatrième Évangile**, 960 pages in-8°. Paris, Picard, 1903.

II. — **L'Évangile selon Saint Jean, traduction critique, introduction et commentaire**, par le P. Th. Calmes, XVI — 486 pages in-8°. Paris, V. Lecoffre, 1904.

III. — **An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel**, by James Drummond, Principal of Manchester College, Oxford, XVI-528 pages in-8°. London, Williams and Norgate, 1903.

IV. — **The Gospels as historical documents.** — Part I : **The early use of the Gospels**, by V. H. Stanton, Ely Professor of Divinity in the University of Cambridge, XVI — 288 pages in-8°. Cambridge, University Press, 1903.

I. — L'introduction considérable mise par M. Loisy en tête de son commentaire porte sur l'origine et le caractère du quatrième Évangile; la première question étant, dans la pensée de l'auteur, primée par la seconde. Incontesté au IIIe siècle, écrit au plus tôt vers la fin du Ier, l'Évangile johannique doit chercher ses attestations au IIe. Il les y trouve, et fort anciennes : « Bien que les témoignages qui l'attribuent explicitement à l'apôtre Jean appartiennent à la seconde moitié du second siècle, son existence est suffisamment attestée par des autorités qui se rattachent à la première moitié; au point de vue des garanties extérieures, il paraît d'abord se présenter dans des conditions aussi favorables, pour le moins, que les Synoptiques et que bien d'autres livres anciens dont l'authenticité n'a jamais été suspectée » (p. 2). Les doutes s'éveillent quand on y regarde de plus près.

Après avoir relevé l'affinité doctrinale assez étroite, et « la saveur johannique » de certains passages de la *Ia Clementis*, de la Didaché, du *Pasteur*, M. L. discute plus longuement les fragments de Papias, et conclut à « une dépendance vraisemblable de celui-ci à l'endroit du quatrième Évangile » (p. 13). Ignace d'Antioche, saint Justin, les chefs des écoles gnostiques du IIe siècle, le possèdent et l'utilisent sûrement, sans qu'on puisse dire s'ils le tenaient pour apostolique. Enfin Clément d'Alexandrie, Tatien, saint Irénée nous fournissent un *terminus ad quem* certain pour la canonicité, et l'origine apostolique reconnue de notre Évangile. Leur témoignage est formel, mais les détails qu'ils nous donnent sur la composition du livre (aussi bien que les notices concordantes de Polycrate d'Éphèse et du canon de Muratori) dépendent de traditions vagues, et, en partie du moins, légendaires. Le témoignage extrinsèque se résout finalement pour M. L., en un *non liquet*. A la critique interne appartiendra le dernier mot.

Cette critique a été lente à se faire sa place, et c'est au dernier siècle seulement que la question a été bien posée, sans qu'aucune solution ait réussi, jusqu'à ce jour, à s'imposer. Voici les termes du problème : « Le quatrième Év. doit-il être compris comme un document concernant la vie de Jésus, représentant une tradition autorisée, qu'il faille joindre à celle des Synoptiques, et qui pourrait, en certains cas, lui être préférable, ou bien ce document intéresse-t-il beaucoup moins l'histoire de Jésus que l'histoire du christianisme primitif, et doit-il être considéré comme une interprétation

heureuse de la tradition apostolique, de la tradition historique représentée par les Synoptiques, et de la tradition théologique inaugurée par saint Paul? » (p. 53.). Sans faire remarquer que ce dilemme laisse place à une *via media*, voyons comment M. L. prépare le terrain à sa propre hypothèse. Il considère les points suivants comme acquis : 1) l'intérêt didactique et théologique prime l'histoire, dans le quatrième Évangile; 2) le style en est spécifiquement johannique, et, de ce chef, l'enseignement de Jésus a subi « une réelle transformation »; 3) la doctrine est spécifiquement chrétienne, et les emprunts fait par l'auteur aux conceptions philosophiques ambiantes sont absolument assimilés, expliqués en fonction du christianisme; 4) l'œuvre « est parfaitement une... toutes les parties se correspondent et se complètent, sans que rien trahisse la compilation ou même la combinaison d'enseignements divers »; 5) non seulement la doctrine de Jésus, mais le mouvement de la pensée chrétienne postérieure y est représenté; 6) Jean « se superpose aux Synoptiques... comme l'explication transcendante de leur contenu », il ne les supplée pas.

Partant de là, M. L. soutient que l'auteur connaît à fond l'œuvre de ses prédécesseurs, et l'interprète presque en entier. Mais il la transforme : sa chronologie est irréductible à la leur, et entièrement commandée par des préoccupations mystiques. Son portrait du Christ est tout à fait différent de celui qu'ont tracé ses prédécesseurs, et ne peut entrer dans le cadre historique adopté par eux. En réalité, nul souci de l'histoire telle qu'elle s'est réellement passée : l'auteur n'emploie, d'indications chronologiques et géographiques, que ce qu'il en faut pour situer et donner consistance à ses visions et à ses symboles. Il n'écrit pas une biographie, mais une thèse. Le caractère du livre ressort ainsi très nettement de son contenu même, et il n'y faut pas distinguer trois parties : « doctrine, histoire traditionnelle et symbolisme »; en réalité, « le symbolisme domine tout le reste; la tradition fournit à l'auteur des données qu'il utilise comme symboles ». Symbolisme d'ailleurs profond, et souvent « à triple étage », le sens direct couvrant un second sens, lequel renvoie lui-même à un troisième. De là, la « suprême indifférence [de l'évangéliste] à l'égard de l'histoire », alors même qu'il daigne en user; « il était prêt à en conserver comme à en sacrifier plus encore, si le bien de son enseignement lui avait paru le réclamer » (p. 80). Il modifie les récits, les transpose, en compose de nouveaux avec des traits pris çà et là dans les Synoptiques, et préalablement allégorisés. Le réalisme des détails n'est qu'apparent, l'exactitude des indications trompeuse. En résumé notre Évangile est un livre mystique, ésotérique et, bien qu'écrit avec des préoccupations apologétiques, surtout didactique : c'est, avant la gnose hétérodoxe, et contre elle, un écrit gnostique. De tous ces traits, et de la théologie johannique dont il trace, d'après surtout Holtzmann, une brillante esquisse, M. L. tire les conclusions suivantes :

Le « disciple bien-aimé » n'est ni Jean l'apôtre, ni aucun autre personnage de l'âge apostolique; c'est l'évangéliste lui-même, le croyant parfait. Le rôle qu'on lui attribue durant la vie de Jésus est purement fictif, ou, si l'on veut, symbolique. C'est volontairement que l'auteur ne se nomme pas : nous devons le considérer comme un chrétien de la troisième génération chrétienne, de formation judéo-alexandrine. Il écrivit peu après A. D. 100, à Éphèse probablement, ou à Antioche. Tout le reste est conjectures, aussi bien que les raisons qu'on a essayé de donner pour expliquer l'attribution traditionnelle. Les seuls points certains sont les suivants : l'auteur du quatrième Évangile n'est pas Jean l'apôtre : son livre n'est pas historique, mais « allégorique, mystique et symbolique »; c'est néanmoins « une parole profondément chrétienne, dont le souffle, disons encore l'esprit... est vraiment celui de Jésus » (p. 138).

Cette introduction soulève, est-il besoin de le dire? les réserves doctrinales les plus graves qu'indiquent assez les décisions ecclésiastiques intervenues. Les objections qui rentrent dans le cadre de la *Revue Biblique* ne le sont guère moins. L'étude du témoignage intrinsèque est sommaire : il est aisé de comprendre, mais impossible d'approuver, la hâte de M. L. à quitter ce terrain, où rien ne favorise son hypothèse. Quoi qu'il en soit des détails légendaires qui ont pu se glisser dans les notices sur le quatrième Évangile, transmises à nous par les Pères du IIe siècle, il reste un fait certain, éclatant : l'attribution de l'ouvrage à l'apôtre Jean, disciple du Seigneur, est ferme, et sauf l'opposition aisément explicable des Aloges, unanime. Ce fait demande explication, et d'autant plus que les mêmes Pères réalisaient fort bien quelques-unes des différences profondes qui séparent l'Évangile johannique des trois premiers : en particulier, les antinomies chronologiques suscitaient sous leurs yeux les plus graves controverses; leurs adversaires gnostiques prenaient leur point d'appui principal sur le quatrième Évangile. Peut-on imaginer que les Pères aient, dans ces conditions, accepté sans aucun contrôle une tradition qu'il importait à ce point de tirer au clair? Il me semble qu'ici M. L. est tombé dans le défaut qu'il reproche justement (p. 150) à M. Holtzmann, et que « le sens de la continuité traditionnelle » lui manque. A s'en tenir aux seuls documents conservés et accessibles, on est sur un terrain ferme — qui en doute? — mais il ne faudrait pas négliger les autres éléments *historiques* de la question. Il est incontestable que les églises chrétiennes avaient entre elles, dès le début du IIe siècle, des rapports suivis, étroits, multiples : c'est un fait que M. Harnack, dans son *Ausbreitung*, et plus récemment M. W. Ramsay ont mis en pleine lumière. C'est un fait encore que les Pères du IIe siècle avaient entre leurs mains bon nombre d'écrits aujourd'hui perdus. Dès lors il faut reconnaître que ceux qui nous ont transmis comme certaines les notions traditionnelles sur le quatrième Évangile, avaient, ne pouvaient pas ne pas avoir, de quoi se former sur le fait, pris d'ensemble, une conviction éclairée. Pour saint Irénée en particulier, le lien qui l'unit à Polycarpe n'est pas aussi ténu qu'on se plaît à le dire : pense-t-on qu'il n'ait pas rafraîchi ses souvenirs, en conversant avec ceux de ses amis et de ses maîtres qui avaient connu le vieil évêque? Il semblerait vraiment qu'Irénée ait, depuis son départ de l'Asie, vécu dans un désert, sans communication épistolaire et verbale avec ceux qu'il avait alors quittés : l'histoire nous apprend positivement qu'il n'en fut rien. La crédulité de l'évêque de Lyon n'était pas non plus sans borne, et les plaisanteries de M. J. Réville sur ce point ne font tort qu'à lui-même. Voir dans le passage sur le nombre des Évangiles « le défaut de toute préoccupation et de tout sens historique », c'est oublier le reste de l'ouvrage, et demander aux hommes du IIe siècle des préoccupations que leurs habitudes d'esprit rendaient impossibles. Profiter des ignorances, des erreurs d'interprétation de saint Irénée pour discréditer son témoignage sur un point de fait, c'est confondre des choses qu'on distingue ailleurs, quand besoin est. Quel auteur du IIe siècle, sacré ou profane, résisterait à ce traitement (1)?

Est-ce encore un indice négligeable que l'emploi, par saint Justin et saint Ignace, en matière théologique de première importance, du quatrième Évangile; emploi bien différent de l'usage incertain et fragmentaire, fait par les mêmes Pères, de quelques écrits apocryphes? Mais je préfère insister sur une autre considération, tirée du caractère attribué par M. L. à l'Évangile johannique. On reconnaît que l'ouvrage est sans analogue dans l'antiquité chrétienne. « Certains Évangiles gnostiques, par exemple ceux de Basilide et de Valentin, auraient peut-être fourni [au sentiment de Holtz-

(1) Lightfoot, *Essays on Supernatural Religion* 2, p. 267 sqq.

mann, adopté par M. L.,] à la critique moderne, les termes de comparaison dont elle avait besoin » (p. 76); — mais nous ne les avons plus, et il est invraisemblable que, dans ce cas, de tels écrits aient disparu sans presque laisser de trace, tandis que notre Évangile conquérait si vite sa place dans le canon. Pourquoi cette différence de traitement, si les ouvrages n'avaient rien, dans leur origine, qui les distinguât profondément? On alléguera peut-être l'orthodoxie johannique; mais qui ne sait que c'est le caractère *apostolique* d'un écrit qui lui assurait alors, bien plus que la qualité du contenu (1) (le *Pasteur* d'Hermas en fait foi), son autorité dans l'Église? De plus, la psychologie de l'auteur reste, dans l'hypothèse de M. L., une énigme indéchiffrable. Il cherche à se donner comme témoin oculaire, il encadre sa théologie pour la faire mieux accepter, dans force détails d'apparence historique : indications de temps, de lieux, de personnes, notations d'attitudes, — et ce qu'on peut vérifier de ces détails se trouve être exact (2). Si son anonymat, et cette exactitude, le distinguent profondément des auteurs d'apocryphes, même les plus anciens, son habileté à donner le change sur le caractère réel de son ouvrage ne le distingue pas moins des allégoristes (voir l'Apocalypse, le *Pasteur*, l'Apocalypse de Pierre, etc...). Cette réserve avec cette dextérité, cette connaissance des institutions et des documents jointe à « un mépris souverain de l'histoire », ce machiavélisme enfin est sans exemple, surtout dans ce temps. On éprouve un réel malaise en face d'un écrivain si subtil, on pourrait dire, si retors; et la justification qu'en tente M. L. n'est pas suffisante. Jean écrit un livre ésotérique, mais il l'arrange de façon à le rendre acceptable à tous; il prend soin de ne pas heurter trop en face la tradition synoptique, qu'il connaît à fond, et utilise dans ses constructions symboliques, et néanmoins il contredit cette tradition, il en change le cadre, les conceptions fondamentales, et l'esprit même. Il semble ne pouvoir toucher à un fait sans le déformer, à une donnée d'histoire sans la fausser, subtil et gauche à la fois dans l'emploi de ses sources et les allégories laborieuses qu'il en tire. Chose plus incroyable! ce chrétien inconnu, appartenant à la troisième génération, est cru sur parole : en dépit de l'acceptation universelle des données synoptiques, il réussit à faire adopter les siennes (3), dont on reconnaît la différence. Il fournit des traits nouveaux à l'image du Maître, déjà profondément empreinte dans les âmes; cette image reste une en devenant plus profonde, et s'achève sans se dédoubler... C'est vraiment ou trop de finesse, ou trop de bonheur.

(1) Dans la recension plus que sévère du livre récent de M. V. H. Stanton, par P. W. Schmiedel (*Hibbert-Journal*, 1904, p. 611), je vois avec étonnement ce point contesté pour trois raisons. La 3e est tout *ad hominem;* la 1re nous renvoie au canon de Muratori « which gives as ground for the adoption of the four gospels that *uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia.* » Mais si l'on prend soin de lire le contexte, on voit que ces mots se rapportent aux divergences des Évangiles, nonobstant lesquelles on doit admettre leur unité d'inspiration; c'est la réponse à une objection. Il ressort du reste clairement de la notice qui suit, sur le *Pasteur* d'Hermas, que, pour le rédacteur, cet écrit, *bien qu'orthodoxe et utile*, ne doit pas être lu publiquement au peuple, parce qu'il est de date récente, et *composé après la clôture de l'âge apostolique.* (Je résume Jülicher : *Einleitung* 4..., 400.) La 2e raison de Schmiedel est tirée de l'attitude de Sérapion d'Antioche à l'endroit de l'Évangile de Pierre (Eusèbe, *H. E.*, VI, 12). Mais si l'occasion qui provoque la lettre de Sérapion est le mal fait aux fidèles par l'enseignement erroné de l'apocryphe, le motif qu'il allègue pour le condamner est justement sa non-apostolicité : « Pour nous, frères, nous recevons Pierre et les autres apôtres comme le Christ lui-même : mais les écrits qui portent faussement leur nom nous les rejetons en connaissance de cause, sachant que nous ne les avons pas reçus par tradition. » On avouera qu'il est difficile de voir là même un commencement de preuve en faveur d'une thèse qui a contre elle à peu près tous les indices positifs qu'on puisse relever dans les écrivains du IIe siècle.

(2) P. W. Schmiedel, *Encyclopaedia Biblica*, col. 2542, reconnaît en général la « geographical and historical correctness » de l'auteur.

(3) La série d'hypothèses proposée par M. L., p. 132-133, pour expliquer l'acceptation du IVe Évangile, est vraiment déconcertante.

Le commentaire du IVe Évangile par M. Loisy vaut mieux, sous bien des rapports, que l'introduction. Il n'est que juste de reconnaître l'érudition précise de l'auteur, sa pénétration critique, son talent d'écrivain. C'est un spécialiste, en pleine possession de son sujet, et s'y mouvant à l'aise; c'est un penseur aussi, un théoricien subtil, constamment préoccupé de faire prévaloir ses vues, et de les mettre en rapport ou en opposition avec les conceptions traditionnelles. C'est enfin un écrivain de mérite, usant toujours, abusant quelquefois, de son esprit : le ton d'ironie continue gâte, à mon avis, certains développements qui auraient gagné à plus de simplicité; le lecteur se perd parmi tant d'intentions, soulignées ou non, et tant de traits décochés à la fois ne peuvent tous porter coup. Ce qui est bien plus grave, et, me semble-t-il, déplorable, c'est l'opposition fondamentale, toujours présente, entre le Christ de l'histoire et le Christ — un des Christs — de la foi. M. L. a pris soin de réunir, dans un parallèle saisissant, toutes les antinomies qu'il a cru remarquer entre le Christ synoptique, encore assez proche de l'histoire, et le Christ johannique (p. 72-73). Et rien ne montre mieux que ces pages le caractère absolu, inflexible, aprioristique, de sa méthode : tout ce qui, dans les Synoptiques, annonce, et pour ainsi dire anticipe le tableau johannique, est contesté, minimisé, volatilisé; et réciproquement le cadre entier qui rattache celui-ci à ceux-là. Les plus menues circonstances, les plus simples indications sont allégorisées; la différence évidente des deux manières, les diversités imposées par le but, l'auditoire visé, la situation des auteurs, sont exaspérées jusqu'à la contradiction formelle.

Il est impossible d'analyser ici en détail l'énorme commentaire (850 pages grand in-8°) qui sert de justification à ces deux portraits. Certaines parties qui concernent soit la critique du texte, soit son interprétation, sont tout à fait remarquables. Telle, l'étude du Prologue, la meilleure peut-être qu'ait jamais écrite M. L. L'explication des discours du Sauveur, bien qu'orientée, et quelquefois sollicitée par les préoccupations doctrinales de l'auteur, reste néanmoins fort intéressante, et l'abondance des développements n'est presque jamais stérile. Avec un rare bonheur M. L. s'approprie beaucoup des observations les plus pénétrantes de Maldonat, et des commentateurs contemporains, surtout allemands (la littérature anglaise, beaucoup plus conservatrice en général, n'est guère représentée que par E. A. Abbott). A ces suggestions qu'il prend soin de rapporter toujours à leurs auteurs, M. L. ajoute des considérations personnelles très neuves, et souvent heureuses (v. g. in Jo. XVI, 8 sqq.). Mais ici même, et beaucoup plus quand il s'agit, non plus de discours, mais de faits, la conception allégorisante est maintenue avec une rigueur qui influe désastreusement sur le commentaire. Si celui-ci était exact, on se demande quelle mentalité pourrait expliquer, dans l'évangéliste, un phénomène aussi déconcertant. Ainsi la mère de Jésus, dont il est question aux noces de Cana et au Calvaire, n'est pas Marie : c'est « la femme qui, dans l'Apocalypse, figure la société religieuse de l'Ancien Testament, et qui, en langage chrétien, s'appelle la synagogue » (p. 282). Le Christ sur la croix l'appelle « Femme », parce que le personnage est symbolique, et le sens de ses paroles est alors que « le judaïsme converti doit regarder comme fils légitime de l'ancienne alliance le christianisme hellénique, et celui-ci doit recueillir comme sa mère la tradition de l'A. T.: mais la mère doit loger chez le fils, et non le fils chez la mère. Le christianisme doit des égards au judaïsme, mais il n'a pas à se faire juif » (p. 880). D'ailleurs, au moment de la Passion, « d'après la tradition historique de l'Évangile, la mère de Jésus et ses frères sont encore à Nazareth ». Si l'on objecte que les Actes les mentionnent comme présents à Jérusalem au moment de l'Ascension, M. L. répond que « le fond historique de cette donnée doit être que la famille du Sauveur s'est ralliée à la foi de Jésus ressuscité », que « ce serait méconnaître le caractère de

l'indication que d'en déduire la possibilité de ce que Jean raconte » (p. 880, note 4).

Les miracles, dont la réalité importe tellement, comme l'a bien remarqué M. Wendt! au but de Jean, sont présentés par M. L. comme transcrits d'une façon telle que ce que nous raconte l'évangéliste ni ne s'est passé, ni n'a pu se passer ainsi. Le cadre en est fictif, les personnages supposés, les circonstances symboliques. Quand l'évangéliste nous assure (Jo. XIX, 35) que le témoignage qu'il rapporte est direct et véritable, il faut entendre, paraît-il, *véritable*, « au sens johannique du mot, non pas précisément en tant que vrai en soi, et sincère par rapport à celui qui le donne, mais au sens où le Christ est dit le vrai pain du ciel, la vraie vigne, c'est-à-dire en tant que le témoignage est transcendant, qu'il s'applique au sens spirituel des choses, et non seulement au fait matériel » (p. 890). Remarquons qu'il faut remplacer, dans l'hypothèse de M. L., *non seulement* par *nullement*, le coup de lance, au sujet duquel on nous fournit cette définition de la véracité johannique, n'ayant jamais été donné. Dès lors est déclaré *véritable* dans le IVe Évangile, ce qui n'a pas eu lieu, ce que le témoin ne prétend pas affirmer comme réel, mais ce qui, dans sa pensée, renvoie à une réalité transcendante. Certes, qui s'étonnera, après cela, que le sens vrai d'un pareil livre soit resté scellé, non seulement pour ses contemporains, mais pour tous les commentateurs qui l'ont étudié, jusqu'à Holtzmann et M. Loisy? Ce qui étonnera, c'est qu'il ait pu être écrit.

Jean, étant allégoriste, n'a pu mettre de paraboles dans la bouche de Jésus. Mais la παροιμία du bon Pasteur n'appartient-elle pas à ce genre littéraire? On nous répond que Jean a cru faire parler Jésus en paraboles, mais qu'il s'est trompé (p. 88). Une parabole « est une fable avec application religieuse et morale, qui a par elle-même un sens complet, en dehors de la leçon qui en est tirée.... les éléments du récit ne figurant pas autre chose que ce qu'ils signifient ». Si l'on objecte que plusieurs des paraboles synoptiques ne répondent pas à cette description, mais forment un pendant très exact à l' « allégorie » du bon Pasteur, M. L. réplique, après Jülicher, que « la tradition apostolique, à laquelle nous devons la conservation des paraboles, avait commencé de les interpréter comme des allégories, et qu'elle en a modifié un certain nombre dans ce sens... » (p. 88). Comme on sait ce que Jean a pu, ou n'a pas pu dire, on sait également que Jésus n'a pas pu mêler, dans son enseignement, de paraboles figuratives aux paraboles simplement descriptives. Une telle assurance désarme.

Ces remarques déjà longues sont loin de donner une idée adéquate du travail de M. Loisy. Le talent de l'auteur, sa science incontestable, l'élévation de ses vues, font regretter plus amèrement les préoccupations systématiques, le divorce, érigé en méthode de la théologie d'avec l'histoire, la critique radicale, qui ne permettent pas de louer, sans les plus graves et les plus expresses réserves, des dons si rares.

II. — Le R. P. Calmes n'a pu utiliser que dans certaines parties de son commentaire l'ouvrage de M. Loisy, mais les deux livres, écrits au cours des mêmes années, sont conçus sur le même plan, et accusent, en dépit de divergences fondamentales, et de principe, des préoccupations analogues. L'introduction, comme le commentaire, est seulement dans le second bien plus resserrée et concise. Après une bibliographie, où l'on s'étonne de voir la littérature anglaise si peu représentée, le P. Calmes commence par établir le caractère du quatrième Évangile : la notion traditionnelle est la bonne, et c'est un évangile *spirituel*, c'est-à-dire « doctrinal, théologique, et même métaphysique ». Après deux pages trop courtes sur la théologie johannique, l'auteur traite du style de l'ouvrage et de ses rapports avec les Synoptiques. Le témoignage extrinsèque est ensuite étudié, en remontant de la fin du IIe siècle jusqu'aux confins du Ier, avec une insistance marquée, et justifiée, sur S. Irénée et Papias. Le critère

interne, appliqué avec discernement, appuie la conclusion traditionnelle : « Le IVe Évangile a été écrit par l'apôtre Jean » (p. 34).

Cette formule doit néanmoins s'entendre largement. « Cela revient à dire, ajoute en effet dans un autre contexte le P. C. (p. 43), qu'il faut chercher la source principale du IVe évangile dans cet enseignement oral qui, vers la fin du premier siècle, florissait en Asie Mineure, et dont l'apôtre saint Jean fut l'âme. L'apôtre bien-aimé recueillant ses souvenirs personnels, les commentant devant ses disciples, et en déduisant les principes du dogme chrétien, tels sont, à n'en pas douter, les faits qui ont présidé à la formation du dernier Évangile. » Ces remarques me semblent laisser ouverte la question de la *rédaction définitive*, tout en maintenant l'origine apostolique, et johannique, du contenu. L'examen de la composition du livre (discussion très bien menée, p. 37-44, des hypothèses de Spitta et de Wendt) amène à reconnaître son unité ; ses points d'attache avec la *Ia Clementis* et le IVe livre d'Esdras, à le dater approximativement A. D. 80-90. Le lieu d'origine est l'Asie Mineure. Le but de l'auteur est dogmatique, non historique; le livre est néanmoins fondé en histoire, et c'est en particulier d'après ses données chronologiques qu'il faut interpréter généralement les Synoptiques.

Le quatrième Évangile est évidemment, en partie du moins, allégorique; et tout le point est de savoir jusqu'où l'allégorie s'étend. Le P. C. estime « qu'elle n'a pas... les proportions qu'on lui attribue [quelquefois], et que, jusqu'aux endroits où il est permis d'en constater la présence, elle ne va pas jusqu'à ruiner le fond historique du récit » (p. 69). Sont historiques, bien que rédigés dans le style propre à l'évangéliste, et présentés de façon à faire ressortir avant tout le sens figuratif et mystique, les récits de la vocation des apôtres, le témoignage de Jean-Baptiste, la guérison du fils de l'officier royal, le miracle de Bethesda, la guérison de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare, le lavement des pieds, les circonstances de la Passion et de la résurrection. On fera une part plus large au symbolisme dans le récit de la Samaritaine, l'entretien avec Nicodème, le miracle des noces de Cana, « bien que l'intention allégorique, si tant est qu'on doive l'y reconnaître, n'exclue pas forcément la réalité du fait », et probablement l'onction de Marie, à la place du moins qu'elle occupe dans l'Évangile. Le P. Calmes se place ainsi entre les exégètes qu'on pourrait appeler « réalistes », et les « allégoristes » de l'école de MM. Holtzmann, J. Réville et Loisy, — beaucoup plus près de ceux-là que de ceux-ci.

Il est difficile d'apprécier en peu de mots des solutions aussi complexes; la partie de l'introduction qui concerne le témoignage extrinsèque paraîtra sans doute un peu insuffisante. Les rapports de S. Justin avec le quatrième Évangile sont résumés en deux pages; ceux des écrivains gnostiques du IIe siècle, si intéressants, et de tant de façon, en quelques lignes. Les lettres de S. Ignace d'Antioche sont passées sons silence; elles offrent pourtant des rapprochements plus convaincants que les allusions lointaines relevées dans la *Ia Clementis* et le quatrième livre (de date incertaine) d'Esdras. Quant à la discussion de l'allégorisme du IVe Évangile, elle est bien conduite, et le commentaire fournit, sur chacun des points, des raisons, sinon toujours concluantes, du moins plausibles et qui font réfléchir.

Le commentaire est, avec la traduction critique, exacte et très méritoire, qui l'accompagne, la partie la plus importante de l'ouvrage. Le P. C. connaît la littérature de son sujet — est-il nécessaire de le dire aux lecteurs de la *Revue biblique?* — et il ajoute beaucoup de développements personnels, toujours intéressants, parfois excellents. Il fait ressortir les attaches scripturaires de la théologie postérieure, et ces indications seront précieuses pour beaucoup. Le Prologue en particulier, qui décidé-

ment porte bonheur à ses interprètes, est étudié très sérieusement, et l'auteur discute avec finesse certaines des leçons ou interprétations proposées par M. Loisy, par exemple sur Jo. I, 3-4. Les questions de chronologie sont traitées avec d'autant plus de soin que le P. C. adopte le cadre johannique (on s'étonne seulement de ne pas voir discuter le texte de Jo. VI, 4). L'explication des indications géographiques se ressent heureusement du long séjour de l'auteur en Palestine. Venons-en à l'allégorisme dans S. Jean. Il faut d'abord louer le P. C. de n'avoir ni esquivé, ni diminué la difficulté du problème; il s'impose à tous ceux qui veulent étudier un peu à fond le quatrième Évangile. Voici les termes dans lesquels le P. C. pose la question : « Il y a des allégories dans le IVe Évangile, tout le monde en convient. Quel est leur nombre et leur étendue? Tel passage en particulier est-il allégorique? Ce sont là des questions qui regardent le commentaire et qui n'intéressent que dans une certaine mesure le problème que nous traitons en ce moment. Nous nous demandons si le caractère allégorique du IVe Évangile s'oppose, comme on le prétend, à sa valeur historique. Il est vrai que les œuvres purement historiques ne revêtent pas d'ordinaire la forme de l'allégorie. Mais, précisément, il serait faux d'affirmer que l'Évangile de saint Jean soit un ouvrage purement historique : la tradition chrétienne y a vu, de tout temps, une œuvre didactique, écrite pour enseigner des vérités d'ordre spéculatif. Cependant, bien que rédigé à un point de vue théologique, ce livre contient des faits, et ces faits sont parfois exposés de manière à représenter en figure les vérités doctrinales qu'il s'agit d'inculquer » (p. 68). Nous avons rappelé plus haut la solution adoptée par l'auteur; voyons, sur un ou deux exemples, comment il la justifie. Dans l'entretien avec Nicodème, on distingue deux parties : dans la première (Jo. III, 1-12), se trouve reproduit, en style johannique, un entretien réel du Seigneur, tenu soit avec Nicodème, soit, et plus probablement, avec un groupe d'interlocuteurs que Nicodème représenterait ici. La seconde partie serait un développement de l'évangéliste, la transition étant indiquée au verset 11b : « Nous parlons de ce que nous savons. » La conjecture est assurément discutable, mais on trouvera, à la réflexion, qu'elle explique avec assez de bonheur un problème qui a exercé de tout temps la sagacité des exégètes. Elle a de plus l'avantage de maintenir la réalité d'un cadre historique, évidemment adopté par l'évangéliste dans les premiers versets.

Dans la résurrection de Lazare, le P. C. reconnaît un fait historique, dont néanmoins la portée symbolique est visée avant tout par l'évangéliste. Le second point est évident, tant par l'insistance sur le concept de vie, qui fait l'unité et donne la signification profonde de tout le récit, que par le parallélisme voulu avec le miracle de l'aveugle-né, où Jésus est représenté comme la lumière du monde. Quant à la réalité du fait, comme miracle distinct des résurrections rapportées par les Synoptiques, le P. C. l'appuie : 1) sur la précision du cadre historique, personnel et topographique; 2) sur la fraîcheur et le caractère vivant du récit, où se trahit un témoin oculaire; 3) sur la place qu'occupe le miracle dans la trame de l'histoire évangélique. C'est lui, en effet, qui met le comble à l'irritation des ennemis de Jésus, et les pousse aux dernières extrémités. L'objection que l'on tire de l'absence du récit dans les Synoptiques s'expliquerait par le but poursuivi par ces derniers, et le cadre qu'ils ont adopté.

Ces exemples suffiront peut-être à donner une idée de ce travail consciencieux et personnel : le lecteur voudra se mettre en contact direct avec lui. Si le commentaire n'a pas l'étendue, le brillant, l'unité (trop chèrement achetée) de celui de M. Loisy, il se recommande par d'autres qualités, dont le moindre n'est pas la modération et le souci constant des réalités de l'histoire. Parmi les livres catholiques de langue française portant sur le quatrième Évangile, l'ouvrage du P. Calmes est assurément celui

qui concilie le mieux les données certaines de la théologie avec les justes exigences de la critique.

III. — M. J. Drummond est, en même temps qu'un des esprits les plus libres de l'école dissidente, un des *scholars* les mieux qualifiés, par ses travaux antérieurs sur Philon et les origines chrétiennes, pour reprendre avec succès l'examen de la question johannique. Le titre de son livre en indique assez bien le contenu ; c'est une *Enquête sur le caractère et l'origine du quatrième Évangile*. L'auteur ne prétend pas arriver à une solution définitive, mais instituer la critique exacte des arguments, et en tirer les conclusions les plus probables. Sa préface nous apprend qu'à l'école de Tayler et de Martineau, il a été entretenu dans la conviction que le quatrième Évangile n'avait rien de commun que le nom avec l'apôtre Jean, fils de Zébédée. Le résultat de ses études personnelles approfondies n'en aura que plus de force en faveur d'une cause qu'il a considérée longtemps, et dès le temps de sa formation théologique, comme décidément perdue.

Après avoir rappelé brièvement le plan de l'évangile johannique, M. D. met en lumière ce qui le distingue des Synoptiques : différence dans le cadre, dans la façon de présenter la mission du Sauveur et ses miracles, omissions ou additions également inattendues. L'enseignement de Jésus n'est pas rapporté d'une façon moins originale, l'accent étant mis constamment sur l'ἐγώ du Maître, et sa transcendance personnelle L'auteur, qui connaît les Synoptiques, a conçu son livre comme une biographie, mais d'un caractère spirituel, destinée non à raconter une fois de plus ce qu'a été Jésus, mais à faire mieux comprendre ce qu'il est. La théologie occupe presque tout l'ouvrage, et laisse peu de place à la polémique : cette théologie n'a rien d'ailleurs de la précision systématique propre aux écoles, et doit fort peu même à Philon. « M. Jean Réville regarde d'un bout à l'autre [de son livre sur le quatrième Évangile] l'auteur comme un homme imbu de la philosophie Alexandrine qui a pris corps dans les œuvres de Philon. Cette opinion, tout en contenant une part de vérité, me semble grandement exagérée... Contre l'hypothèse d'une dépendance littéraire directe, nous avons à faire valoir non seulement la complète différence de style, mais l'absence totale du vocabulaire propre à Philon en ce qui touche non seulement Dieu, mais le Logos. L'idée même du Logos a été longtemps un lien commun de philosophie, et son adoption ne prouve pas plus une formation philosophique que l'emploi du mot d'évolution ne la prouverait de nos jours » (p. 24, note 1).

Jusqu'à quel point le livre est-il historique? Question difficile à trancher, répond M. D. Les grands Alexandrins, Clément et Origène, en le qualifiant de *spirituel* par opposition à l'Évangile *corporel* des Synoptiques, ont entendu ces mots dans le sens de vérité allégorique et de vérité littérale. Cette opinion nous amène à étudier quel genre de vérité nous devons attribuer aux discours et aux faits, rapportés par Jean. Pour les discours, il ne peut s'agir d'une reproduction verbale des entretiens de Jésus. Il est certain, de plus, que la personnalité de l'auteur, et les conceptions du christianisme primitif, ont réagi sur les paroles que Jean rapporte, et fait passer de l'implicite à l'explicite bien des déclarations du Maître. Au contraire, il ne semble pas à M. D. que le caractère si personnel des discours du Sauveur dans le quatrième Évangile soit une raison contre leur authenticité, même littérale (p. 38-39). En somme, les discours ne seraient pas strictement historiques : il faut y voir, tout en y reconnaissant une large part de souvenirs authentiques, et quelques *logia* littéralement reproduits, une interprétation, plutôt qu'une reproduction exacte, des paroles du Sauveur.

Quant aux faits, M. D. termine sa discussion des arguments pour et contre l'histo-

ricité, par une série de conclusions dont voici les principales : certaines données johanniques doivent être acceptées comme strictement historiques (en particulier la chronologie de la Passion); mais en général le quatrième Évangile nous donne moins « de l'histoire, au sens ordinaire du mot, qu'une interprétation de l'histoire qui va jusqu'au fond des pensées et des motifs secrets des personnages » (p. 64). La résurrection de Lazare serait, par exemple, un récit allégorique.

L'enquête portant sur l'origine de notre Évangile est beaucoup plus développée, plus satisfaisante aussi, et je ne pense pas qu'on ait encore traité la question aussi à fond. Après une vue rapide sur l'histoire de la critique, M. D. commence par établir l'état de la tradition dans la seconde moitié du IIe siècle. Il conclut en ces termes : « Ce n'est pas là un problème qui exige, pour être résolu, un grand sens critique... Si donc nous voulons bien seulement cesser de regarder Irénée, Tertullien, Clément et leurs contemporains comme des types abstraits de crédulité, et nous souvenir qu'ils étaient après tout des hommes fort semblables à nous-mêmes, vivant dans des communautés répandues de la Gaule à la Syrie, et de l'Égypte à l'Afrique, nous sentirons, je pense, que l'acceptation indubitable et sans examen de l'Évangile de Jean dans ce vaste domaine, est un fait très significatif, et fournit un argument solide en faveur de la génuinité de l'ouvrage. Car si l'Évangile est authentique, le fait s'explique; mais, dans le cas contraire, le fait est une énigme à laquelle je ne sache pas qu'on ait donné encore une seule réponse satisfaisante. Je ne dis pas, bien entendu, que cela est concluant... mais je dis que l'argument est réel et solide, et que ceux qui ne veulent rien voir là-dedans, montrent seulement leur absence de sens critique, et leur impuissance à réaliser la force d'un argument » (p. 80-81). On ne saurait mieux dire.

Remontant ensuite à saint Justin par son disciple Tatien, M. D. étudie très soigneusement les rapports de l'apologiste avec le quatrième Évangile. C'est tout un mémoire (p. 84-162), minutieux et pénétrant, qui ne laisse dans l'ombre aucun côté de la question. L'hypothèse proposée enfin, comme expliquant le mieux les faits, est d'admettre que Justin non seulement rangeait notre Évangile parmi les « Mémoires apostoliques », mais l'attribuait probablement à l'apôtre Jean. Suit l'examen de la lettre de Polycarpe, des fragments de Papias — à ce propos est traitée la question du séjour de saint Jean en Asie (p. 206-236), — du *Pasteur* d'Hermas, des lettres de saint Ignace. Cinq chapitres, très inégaux en longueur, sur les Homélies Clémentines, les gnostiques du IIe siècle, Marcion, les Aloges et les Doectes. Conclusion : l'étude du témoignage extrinsèque est concluante en faveur de l'ancienneté du quatrième Évangile, elle est très forte (tout en restant discutable) en faveur de son attribution à l'apôtre Jean. Considéré isolément, ce témoignage « mènerait à l'acceptation de la vue traditionnelle » (p. 351). Le témoignage interne va-t-il infirmer, ou confirmer, cette conclusion?

M. D. consacre à l'étude des critères internes les cent cinquante dernières pages de son livre. Les arguments pour ou contre l'authenticité johannique sont passés en revue : antécédents et mentalité de l'auteur, sa connaissance de la topographie palestinienne et des institutions, les passages où il se donne comme témoin oculaire, le caractère anti-judaïsant et les tendances de son évangile, sa forme allégorique. La dernière page résume en ces termes les résultats de cette laborieuse enquête : « Nous avons à présent soigneusement passé en revue les arguments qu'on oppose à l'attribution traditionnelle de notre Évangile, et, dans l'ensemble, nous les avons trouvés insuffisants. Quelques-uns se révèlent à l'examen sans portée aucune; d'autres présentent quelque difficulté; un ou deux laissent réellement perplexe. Mais des

difficultés ne sont pas des preuves, et nous avons toujours à considérer si le rejet d'une proposition n'implique pas plus de difficulté que son acceptation. Cela me semble être présentement le cas. L'évidence extrinsèque (soit dit avec la considération due aux Aloges) est toute du même côté, et, pour ma part, je ne puis aisément résister à son poids. Une masse considérable d'évidence intrinsèque est en accord avec l'autre. Bien des difficultés proposées contre la conclusion indiquée plus haut, s'évanouissent devant un examen plus attentif, et celles qui subsistent ne suffisent pas à faire pencher la balance. Dans des questions littéraires nous ne pouvons pas espérer de démonstration, et quand l'opinion est si divisée, nous devons sentir une certaine incertitude dans nos conclusions ; mais après avoir pesé de mon mieux les arguments pour et contre, je dois donner mon suffrage personnel à l'authenticité johannique » (p. 514).

L'ouvrage de M. D. manque un peu d'équilibre : la première partie, malgré son intérêt capital, n'y occupe que juste la place consacrée, dans la seconde, à l'examen du seul témoignage de saint Justin. Plus généralement l'ordonnance laisse à désirer ; certaines questions reviennent plusieurs fois, d'autres sont amenées de bien loin (v. g. ce qui concerne le système de Basilide, p. 304-321). La préparation lointaine laisse bien peu à désirer (1), mais la rédaction (l'auteur l'a senti lui-même, et s'en excuse sur le caractère pédagogique de ses études) est fragmentaire, et quelquefois hâtive. On trouvera bien large la part faite à l'allégorie : les conclusions de l'auteur sur l'origine du quatrième Évangile rendent la chose encore moins vraisemblable. M. D. appuie son opinion sur la définition d'*évangile spirituel*, et le sens que ce mot emportait pour les grands Alexandrins, Clément et Origène. Il conviendrait de rappeler que l'allégorisme de ce dernier ne l'empêche pas de maintenir la réalité même « corporelle » des discours et miracles johanniques ; le *Contra Celsum* en fournit mainte preuve (v. g. pour la résurrection de Lazare, *C. Cels.*, II, 48 ; *PG.*, XI, 872). Le soin constant qu'il prend, dans son commentaire sur le quatrième Évangile, pour harmoniser les récits avec ceux des Synoptiques, suffit à montrer que le recours au sens spirituel comme *seul* véritable (*In Joa.*, t. X, 4 ; *PG.*, XIV, 313) était pour lui un moyen ultime, et pour ainsi dire désespéré, dont il entendait ne se servir qu'après avoir épuisé les autres.

Ces réserves faites, il faut reconnaître dans le livre de M. Drummond des qualités qu'on trouve bien rarement unies à ce degré. Il possède son sujet et la littérature de son sujet ; il ne jure jamais sur la foi d'aucun maître humain ; il rend justice à la force des raisons mêmes qui ne le convainquent pas. Sa critique est objective, modérée, profondément sincère : en ce qui touche à l'origine du quatrième Évangile, je doute que la question ait jamais été traitée plus fortement, avec un sens des réalités plus sûr et mieux exercé. La forme, toujours mesurée et courtoise, n'exclut pas une certaine chaleur contenue, et comme une sève intérieure, qui fait presque disparaître l'aridité des discussions de textes. C'est un des meilleurs spécimens de la manière, à la fois scientifique et humaine, qui forme la caractéristique et restera l'honneur de l'École exégétique anglaise.

IV. — Ce volume est le premier d'une série qui doit embrasser l'ensemble des questions critiques soulevées par nos Évangiles canoniques. Le second volume traitera le problème synoptique, le troisième le critère interne appliqué à l'Évangile johannique, le quatrième les points communs aux quatre Évangiles. Renversant l'ordre régressif

(1) On s'étonne de ne pas voir rappeler au moins les arguments présentés par E. A. Abbott, et P. Schmiedel dans l'*Encyclopaedia Biblica*, s. v. *Gospels*.

assez généralement adopté par ses prédécesseurs, M. Stanton part des Pères apostoliques pour descendre jusqu'à la fin du IIe siècle. Après des notes préliminaires sur la façon de citer usitée par les premiers écrivains chrétiens, l'auteur étudie les paroles du Christ rapportées par S. Clément de Rome, puis les citations des Synoptiques dans les lettres de S. Ignace et de S. Polycarpe. Il passe ensuite à l'usage, fait par ces derniers, du quatrième Évangile, et conclut que leur dépendance littéraire est probable sans être absolument certaine; il serait possible en effet que « les expressions johanniques [qu'on trouve dans les épîtres d'Ignace] fussent dérivées de la phraséologie d'une école ».

La Didaché, datée approximativement A. D. 110-130, cite évidemment l'Évangile de S. Matthieu, et contient des centons où Luc est combiné avec Matthieu. Après discussion, la date du *Pasteur* est ramenée, contre l'opinion plus commune, aux années 110-125. Hermas (?) connaît et utilise sûrement le Ier Évangile, très probablement aussi le IIe (y compris la finale plus longue, dont ce serait une des plus anciennes attestations); les textes parallèles à Luc sont rares, et peu concluants; ceux qui rappellent l'Évangile johannique plus nombreux : aucune trace des évangiles apocryphes. L'examen des fragments de Papias est naturellement assez développé, malheureusement morcelé selon les exigences du plan de l'ouvrage. M. S. traduit, dans le célèbre passage concernant l'Évangile de Matthieu, le mot λόγια par « discours, oracles », et renvoie, pour les relations de ces *logia* à notre Ier Évangile, à un volume subséquent. Suivent quelques pages sur la *IIe Clementis*, et les chefs de l'école gnostique au IIe siècle. Un chapitre important est ensuite consacré à S. Justin : après avoir rappelé brièvement l'usage, fait par Justin, des Synoptiques, on insiste sur son attitude à l'endroit du IVe Évangile. L'apologiste connaît notre Évangile, et s'en sert : des indices semblent même indiquer assez clairement qu'il le range parmi les *Mémoires* apostoliques auxquels il renvoie souvent; en tout cas il le considère comme l'écrit d'un témoin « qui a suivi de près et personnellement le Christ » (p. 91). Une note spéciale discute les arguments nouvellement présentés par E. A. Abbott, dans l'*Encyclopaedia Biblica*, pour appuyer la thèse contraire. Il ne paraît pas que saint Justin ait cité l'Évangile de Pierre : les traits qu'on veut qu'il ait empruntés à cet apocryphe dérivent probablement des *Acta Pilati*, dont mainte autre trace se retrouve dans la littérature du temps. Cette hypothèse nouvelle, et hardie, est longuement développée par le Rev. S. (p. 104-121). Des notes additionnelles, tres intéressantes, complètent ce chapitre, le plus original du livre.

Les fragments de la littérature formant transition entre Justin et Irénée sont ensuite passés en revue, et la valeur de leur témoignage appréciée (en particulier Tatien, et les gnostiques de la seconde génération, Ptolémée, Héracléon). La tradition asiatique concernant l'apôtre Jean fournit matière à un examen plus approfondi. M. S. discute les arguments qu'on tire, contre la vue traditionnelle, du silence des Pères apostoliques, et des fragments de Papias : il admet, à ce propos, comme très probable, l'existence de Jean l'Ancien, distinct de l'apôtre. La question de la Pâque est présentée avec ampleur, ainsi que celles des Aloges — (importante discussion, qui montre bien qu'aucune conjecture ne saurait suppléer le manque d'informations positives, et que l'ingéniosité excessive de certains critiques les expose à de curieuses palinodies; voir pp. 203, note 4; 200-211). Ainsi préparé, le témoignage de saint Irénée apparaît dans sa force, et M. S. n'a pas de peine à montrer le peu de fondement des objections qu'on lui oppose. Un dernier chapitre établit la position de nos Évangiles canoniques, prise absolument et comparée à celle des apocryphes, vers la fin du IIe siècle. La conclusion est celle-ci : « Dans le cas de notre Ier Évangile, les signes

d'un usage ancien sont particulièrement abondants, et le témoignage d'un écrivain qui a lui-même vu et entendu plusieurs des auditeurs des apôtres, et peut-être deux des auditeurs du Seigneur, indique une connexion entre cet Évangile, et un document hébraïque de Matthieu l'apôtre. Son langage néanmoins permet, si même il ne suggère pas, la pensée que l'œuvre de Matthieu a été incorporée dans l'Évangile grec, mais que celui-ci n'est pas, dans un sens strict, la tradition de celle-là... [Marc est certainement l'auteur du IIe Évangile, et sa dépendance, plus ou moins stricte, de la prédication de Pierre, bien attestée. Luc est l'auteur du IIIe Évangile, bien que son nom soit prononcé pour la première fois par Irénée]. Enfin, les différences entre le IVe Évangile et les Synoptiques, ces derniers calqués probablement, comme nous le verrons plus tard, sur la forme commune de l'enseignement oral, sont en quelque manière une garantie d'authenticité. Il fallait qu'il y eût de bonnes raisons de croire que cet Évangile était fondé sur le témoignage apostolique, pour vaincre le préjugé créé contre lui par les contrastes existant entre lui et les narrations plus communément acceptées. L'évidence est forte, nous l'avons vu, qui amène à voir en lui l'œuvre de l'apôtre Jean, durant la dernière partie de sa vie, en Asie. Mais l'idée que l'apôtre en est l'auteur proprement dit aurait pu se substituer insensiblement à celle qui lui attribuerait un rôle plus indirect, celui de témoin et de maître dont les enseignements auraient été incorporés dans un Évangile, inspiré par lui » (p. 277).

Je n'ai pas besoin de dire que l'ouvrage de M. S. est bien informé : le nom de l'auteur est une recommandation suffisante, et ses travaux antérieurs parlent pour lui. Véritable introduction à l'étude des Évangiles [M. S. ne suppose rien, ou presque, de connu], ce livre rendra de grands services : bien imprimé, clairement rédigé, presque complet, conservateur sans parti pris, suggestif de nouvelles hypothèses, il possède des mérites qu'on trouve rarement réunis. Je ferais des réserves, si c'en était le lieu, sur quelques dates proposées par l'auteur : on peut se demander si, en vieillissant le *Pasteur*, il ne rajeunit pas outre mesure la Didachè; il est difficile de croire ces deux écrits contemporains, à moins que leurs divergences ne soient attribuables à la différence des milieux qui les ont vus se produire. Les conclusions de M. Stanton sont un peu hésitantes, et restent souvent en deçà des discussions qui les préparent; l'ordonnance du livre n'est pas non plus aussi nette que l'exposition du détail. Mais ce sont là de légers défauts dans un ouvrage, en bien des points excellent, et nous attendons avec impatience la suite qu'on nous promet.

Canterbury.

L. DE GRANDMAISON.

I. — **Acta Pauli**, *aus der Heidelberger Koptische Papyrus Handschrift* n° 1, herausgegeben von Carl SCHMIDT, *Uebersetzung, Untersuchungen und Koptische Text*. 1 vol. gr. in-8° 240-80* pages, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904.

II. — **Fragments d'Apocryphes coptes de la Bibliothèque nationale**, par Pierre LACAU, publiés dans les Mémoires de la Mission française d'archéologie orientale. 1 vol. gr. in-4°, 115 pp., Le Caire, 1904.

I. — De jour en jour la littérature et l'histoire copte s'enrichissent par la découverte et la publication de documents nouveaux, qui nous font de mieux en mieux connaître la vie de la vieille race égyptienne dans cette période particulière de son existence, l'époque copte.

Les « Acta Pauli » sortent cependant de ce domaine. Ils ont une portée plus grande ; ils n'intéressent pas seulement les égyptologues et les coptisants, ils apportent une

contribution à l'étude des premiers siècles du christianisme et complètent à ce point de vue les papyrus gnostiques coptes récemment publiés, les Actes de Pierre, l'Apocalypse d'Elias.

M. C. Schmidt l'a compris. Il a su donner à son sujet toute l'ampleur qu'il comportait. Il s'est attaché à ne rien omettre des questions qu'il soulève, questions philologiques, historiques, scripturaires et exégétiques; il les a traitées avec la compétence d'un érudit et d'un savant.

Les « Acta Pauli » nous étaient connus de nom par de rares allusions qu'y font quelques Pères de l'Église et quelques écrivains des premiers siècles de l'ère chrétienne; puis par quelques passages détachés qui nous ont été conservés séparément.

La trouvaille du manuscrit copte est donc une bonne fortune; malheureusement il est trop rempli de lacunes. Ce n'était au moment de son achat au Caire d'un marchand copte d'antiquités, d'Achmim, qu'un amas de fragments au nombre de plus de 2000, mêlés et brouillés ensemble dans une boîte. Ce n'a pas été un médiocre labeur pour M. C. Schmidt, que de démêler, classer, ordonner ce fouillis, et de reconstituer ainsi le texte. Ce n'est donc pas étonnant qu'il ait consacré à cela cinq années d'un travail patient et de recherches minutieuses sans être pour cela, sans doute, arrivé à une reconstitution absolue et définitive, comme il l'avoue lui-même.

Le manuscrit devait être de notable importance, si l'on en juge par les restes, parmi lesquels un seul feuillet est demeuré intact et donne une idée du format 21 c. × 13 c. M. Schmidt est parvenu à en rétablir 80 pages ayant de 25 à 29 lignes chacune. Les Actes de Paul se terminent par la mention :

ⲡⲣⲁⲝⲓⲥ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲕ...
ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ

Les deux dernières pages appartiennent à un évangile apocryphe inconnu. C'est l'œuvre d'un même scribe; l'écriture d'une parfaite régularité est belle et nette; le texte correct. Le type paléographique permet d'assigner comme date de la facture le VIIe, peut-être le VIe siècle. Malgré le mauvais état dans lequel ce manuscrit nous est arrivé et les lacunes nombreuses qu'il renferme, nous possédons cependant une œuvre d'ensemble, un texte à peu près suivi des Actes de Paul, et dans lequel trouvent place les fragments que nous avions déjà en langue grecque ou syriaque.

Après nous avoir donné les renseignements généraux concernant le manuscrit : I. Beschreibung der Handschrift, p. 3; II. Anordnung der Blätter, p. 5, M. C. Schmidt examine son caractère philologique et son contenu : III. Die Herkunft und der sprachliche Charakter der Handschrift, p. 13; IV. Text und Uebersetzung, p. 21; V. Inhalt der Koptischen Fragmente, p. 92. Il n'est pas écrit en pur dialecte sahidique, le copte de la haute Égypte, mais il se rapproche du dialecte d'Achmim auquel il est apparenté, bien que le ϩ si spécial à ce dialecte soit constamment remplacé ici par ϣ. M. C. Schmidt étudie chacune des formes dialectales qu'il rencontre, leur rapport avec le sahidique et l'achmimique tant au point de vue du changement des voyelles que des formes grammaticales. La conclusion à tirer c'est que nous nous trouvons en présence d'un dialecte intermédiaire entre les deux cités, et ayant quelques tendances vers le boheïrisch.

La traduction du texte est suivie d'une analyse détaillée que M. C. Schmidt a jugé à propos de donner à cause du caractère fragmentaire et des lacunes du papyrus. Cela nous permet heureusement de saisir avec facilité la suite des idées et l'unité de l'œuvre. Le texte lui-même est publié à la fin du volume p. 1*-56* avec un glossaire

des mots coptes, un index des mots grecs, et un des noms propres qu'il contient, p. 57*-80*.

Comme le nom l'indique, « Actes de Paul », le sujet n'est autre que le récit des faits et gestes de l'apôtre dans ses voyages. Il est à remarquer que ceux-ci sont au point de vue géographique conformes à l'enseignement des livres canoniques, mais combien différentes sa vie et ses œuvres; ce n'est qu'une succession d'événements plus merveilleux les uns que les autres, comme c'est de coutume dans les apocryphes. Notre manuscrit prend l'apôtre à Antioche où la résurrection d'un enfant dans une famille juive, celle d'Ancharès, attire autour de lui la foule, et lui permet de convertir une partie notable des habitants. Puis le récit le suit pas à pas dans ses pérégrinations jusqu'à Rome où il consomme sa vie par le martyre. Sans entrer dans le détail et pour être bref, je me contenterai d'indiquer tout simplement les parties inédites et les parties connues du manuscrit, d'après la pagination même de celui-ci.

P. 1-7, inédit. Saint Paul à Antioche, sa fuite de cette ville pour Iconium.

P. 8-28, fragment connu. C'est à Iconium que Paul convertit Thécla et c'est ici que commencent les « Actes de Thécla » connus par des textes grecs et dont plusieurs éditions critiques ont été publiées en particulier par Lipsius, *Apokryph. Apostelgeschichte*, II; Schlau, *Akten des Paulus und der Thecla*.

P. 28-45 inédit. Thécla quitte Paul à Myrrhe et celui-ci continue ses courses apostoliques, allant de Pergame à Sidon, de Tyr à Jérusalem, d'Éphèse à Corinthe, opérant des prodiges et conquérant les âmes au Christ. A Jérusalem il confère avec Pierre, enfin il arrive à Philippe où il apprend les dissensions qui existent à Corinthe et les doctrines erronées qui y circulent.

P. 45-50. Ici se soude le fragment connu sous le nom de « Troisième lettre de Paul aux Corinthiens » ainsi que la missive des Corinthiens à Paul pour lui faire part de leurs difficultés et le prier de se rendre auprès d'eux, et qui nous a été conservé dans les œuvres syriaques de S. Ephrem (*Oper. Ephræmi*, t. III, p. 116 et s. Venise, 1836).

P. 51-22, inédit. Après cet épisode concernant les Corinthiens, Paul continue ses prédications en se dirigeant vers Rome où s'ouvre un nouveau champ à son apostolat. Dieu lui fait connaître que c'est là le lieu de sa mort. Nous arrivons ainsi,

P. 53-58, fragment connu, au « Martyre de Paul » que des manuscrits grecs, latins, voire même coptes, nous ont déjà donné et que Lipsius a publié dans ses *Acta Apostol. Apocryph.*, p. 23, 44.

Tels sont « les Actes de Paul selon le manuscrit copte de la bibliothèque de Heidelberg ». On n'y trouve, il est bon de le noter en passant, aucune mention au sujet d'un voyage de Paul en Espagne.

M. C. Schmidt se place ensuite sur le terrain de l'histoire. Il recherche les données de la tradition au sujet des Actes de Paul; il s'enquiert de leur auteur, du temps et du lieu de leur composition, de tout ce qui peut servir à les mettre dans leur cadre véritable; VI. Geschichte der Πράξεις Παύλου in der alten Kirche, p. 108. Die koptischen Fragmente der Paulusakten im Lichte der alten Tradition, p. 116; VII. Verfasser, Zeit und Ort der Paulusakten, p. 173. Le plus ancien témoignage concernant les Actes de Paul est celui d'Origène qui, par deux fois, cite les Πράξεις Παύλου (*De Principiis* I, 2, 3, edit. Lom. 21, 46, et Com. super Joan. xx, 12, édit. Brooke, t. II, p. 51). Puis Eusèbe qui, dans le canon des écrits du N. T. qu'il dresse, place un écrit les Πράξεις Παύλου avec cinq autres, le Pasteur d'Hermas, l'Apocalypse de Pierre, la lettre de Barnabé, la Didaché, l'Évangile des Hébreux à la suite des livres canoniques (*Hist. eccl.*, III, 25),

sans accorder à ceux-là la valeur de ces derniers. Le Codex de Clermont du VIe siècle, de même dans le catalogue des livres du N. T., ajoute les six ouvrages mentionnés déjà par Eusèbe, par conséquent les « Actus Pauli ». Dans la suite il n'en est plus question si ce n'est parmi les hérétiques, dans le Corpus manichéen des Actes des Apôtres. Une seule mention en est faite dans l'Église orientale, c'est dans un catalogue biblique du XIe siècle d'un certain Jean Sarkarvay que cite un chroniqueur arménien Mekhitar d'Airivank.

Cependant la grosse question pendante est celle-ci : Avons-nous ici, dans le manuscrit copte, les Πράξεις Παυλου de la tradition chrétienne? Pour résoudre le problème M. C. Schmidt examine toutes les particularités du texte. D'abord le titre ⲡⲡⲣⲁⲝⲓⲥ ⲡⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲕ... ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ dont la Ire partie correspond bien au Πράξεις Παύλου de la tradition ; puis la IIe partie Κ(ⲁⲧⲁ) ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ dont nous trouvons un exemple dans Eusèbe qui, parlant de l'Évangile de Matthieu, l'appelle Πράξεις τοῦ Ἰησοῦ κατὰ Μαθθαῖον. Il passe en revue chacun des fragments connus, le martyre de Paul, p. 119 ; la troisième lettre aux Corinthiens, p. 125 ; les Actes de Paul et de Théela, p. 145. Il les suit dans leur histoire, dans leurs traductions latine, grecque, copte, syriaque, arménienne, éthiopienne, arabe, vieux slave ; il rappelle les discussions auxquelles ils ont prêté, les difficultés soulevées par ceux qui s'occupent de ce genre de littérature, pour parler comme les Allemands, par Wetter, Harnack, Zahn, Bardenhewer, Rolffs, Lipsius, Gebhardt, etc... les solutions apportées, relève les moindres indices dans les idées et dans les mots, par exemple comment ces paroles de Tertullien (*De Baptism.*, c. 17) se rapportent aux Actes de Paul dans lesquels les Actes de Théela sont insérés : « Quod si qui Pauli perperam inscripta legunt, exemplum Theclæ ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt », bien que jusqu'ici on n'ait voulu y voir que les Actes de Théela, dans l'ignorance où l'on se trouvait du reste. Ou bien encore cet argument tiré de « Cœna Cypriani », recueil de sentences prises de l'Ancien et du Nouveau Testament. Sur 470 devises les trois quarts appartiennent à l'A. T., un quart au N. T. sauf les 15 dernières parmi lesquelles 11 viennent des Actes de Théela comme l'a montré Harnack. Restent les 4 autres. Or nous les retrouvons dans la partie inédite du manuscrit inédit, par conséquent cela semble bien indiquer que l'auteur des « Cœna » a dû avoir entre les mains un exemplaire des Actes de Paul semblable à notre texte copte où l'histoire de Théela formait comme une partie d'un seul volume d'un même ouvrage. Les preuves sans doute sont moins nombreuses pour les fragments inédits, cela se conçoit puisqu'ils paraissent avoir été moins connus. Elles sont suffisantes cependant. Je noterai celle-ci. Hippolyte (III, 29, édit. Bonwetsch, p. 176), dans son commentaire sur Daniel, apporte en témoignage à ceux qui doutent du fait de Daniel dans la fosse aux lions l'histoire de Paul exposé aux bêtes et respecté par le lion lui-même qui s'en vient se coucher à ses pieds. Il est vrai que cet épisode de la vie de Paul est indiqué I Cor. XV, 32 ; et II Tim. IV, 17, mais les détails que donne Hippolyte se trouvent dans les Περίοδοι Παύλου que Nicéphore Calliste dans son Histoire ecclésiastique (II, 25 ; édit. Migne, CXLV, col. 822), dit avoir lus à Constantinople dans la Bibliothèque de l'Hagia Sophia au XIVe siècle. Mais qu'étaient ces Περίοδοι Παύλου ? rien autre que les Πράξεις Παύλου. Saint Jérôme déjà donnait cette appellation aux Actes apocryphes, afin de les distinguer nettement des écrits canoniques. Il nous parle (*adv Jovin.*, I, 26) des Περίοδοι Petri, des Actes de Pierre ; il nous dit (*De vir. inl.*, c. 7) : « Igitur Περίοδους Pauli et Theclæ »... Or cet épisode de la vie de Paul à Éphèse a place dans les parties inédites de notre manuscrit copte p. 41, malheureusement bien endommagé en cet endroit. En un mot les fragments connus, le martyre de Paul, les A. de P. et de Th., la troisième lettre aux Cor. sont des parties d'un même ouvrage,

les Actes de Paul ; les morceaux inédits appartiennent eux aussi à ce même ouvrage. Le manuscrit de Heidelberg est donc bien un exemplaire copte des Πράξεις Παύλου. Tertullien fait allusion à leur auteur et au lieu de leur composition. Il est le seul qui en parle, et comme d'une chose connue... « Quod si qui Pauli perperam inscripta legunt... *sciant in Asia presbyterum*, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans atque confessum, id se amore Pauli fecisse loco decessisse. » M. C. Schmidt conclut pour la deuxième moitié du second siècle.

Nous abordons ici à ce qui peut être considéré comme la troisième partie de l'ouvrage de M. C. Schmidt, le côté scripturaire exégétique ou, si l'on veut, dogmatique ; VIII. Der charakter der Paulusakten, p. 183; IX. Geschichtlicher Wert der Paulusakten, Verhältnis zum N. T., p. 198; X. Integrität des textes, p. 217, 235. M. C. Schmidt veut montrer que ce livre n'était nullement un écrit gnostique, dans le sens d'hérétique, signification que trop souvent l'on prête à ce mot. Il démêle le côté théologique des Actes de Paul. Sans doute dans cet écrit l'auteur n'a pas eu la prétention d'élever un traité dogmatique. Ce sont des Actes, des récits. Il a formulé sa doctrine que M. C. Schmidt veut dégager, sous une forme simple et populaire. On pourrait la résumer ainsi : Il n'y a qu'un Dieu ; Jésus-Christ est son fils unique. Il est le créateur du ciel et de la terre, le tout-puissant. A l'homme qui a détruit son œuvre par le péché, il a envoyé, pour le racheter, les prophètes animés de son esprit. Ceux-ci ont maintenu la foi et la croyance au vrai Dieu dans la maison d'Israël. Il a envoyé enfin son Fils né de la Vierge Marie selon la chair par la vertu de l'Esprit-Saint afin que venant dans le monde il sauve toute chair. C'est cette conception surtout qui frappait les païens convertis au christianisme. La prédication, les miracles, la vie de Jésus avaient à leurs yeux moins d'importance. Ce qu'ils voyaient surtout en lui, c'est qu'ayant pris un vrai corps σῶμα, une vraie chair σάρξ, il transformait l'être humain : il devenait le principe de notre justification, le juge des vivants et des morts, celui qui ressuscitera pour la vie éternelle ceux qui croient en lui. Comme le Christ par la perfection de sa vie morale a triomphé de la mort, ainsi les croyants, s'ils marchent dans cette même voie, recevront-ils la même récompense. Mais cela ne peut se faire que par l'incorporation au Christ, par le baptême.

Nous avons bien là un résumé de la prédication apostolique, mais, dit M. C. S., présentée dans le formulaire du IIe siècle, tel que nous le retrouvons dans la deuxième lettre de Clément, ou sous la forme du Macharisme, dont nous avons dans le manuscrit même, page 9, un spécimen.

Le caractère populaire de cette œuvre lui valut une diffusion considérable, qui contribua à établir la légende de Paul. Mais on découvre sous son enveloppe les idées de Paul. Le christianisme de l'Église catholique primitive dans sa morale ascétique, sa conception de la personne du Christ, ses espérances d'avenir. « Hier endektet man unter der Hülle... das Christentum der Altkatholischen-Kirche in seiner asketischen Sittlichkeit, seiner Anschauung von der Person Christi, seinen Zukunfshoffnungen. »

Quels sont donc les rapports des Actes de Paul avec le N. T.? quelle est leur valeur? Après examen nous arrivons à ce résultat, c'est que l'auteur a pris comme base les écrits canoniques, et a amplifié les faits. Il en a fait éclore légende sur légende, miracle sur miracle. Il entoure l'apôtre d'une foule de personnages dont il n'y a pas trace dans les écrits canoniques; quant à ceux qui s'y trouvent, ils ont une physionomie toute différente de celle que nous leur connaissons. Cependant ce n'est pas un fruit de la gnose que nous avons là, mais une œuvre dont les racines sont plantées dans les Πράξεις Ἀποστόλων. S'il y a un reproche à faire à l'auteur, ce serait

d'avoir pu occasionner des méprises en faisant placer ces Acta à côté des écrits canoniques par le titre même qu'il leur a donné : Πράξεις Παύλου κατὰ τὸν Ἀπόστολον.

M. C. Schmidt termine par une étude sur l'intégrité du texte. Ce chapitre aurait pu trouver place ailleurs. Mais M. S. a voulu profiter des lumières de tout son ouvrage pour élucider la question. Cela l'oblige à rappeler ce qu'il a déjà dû exposer auparavant, comme la théorie des deux sources de la troisième lettre aux Corinthiens qu'a essayé de soutenir Wetter et qui n'est plus acceptable depuis la découverte du papyrus copte de Heidelberg, ou celle de Ramsay qui suppose un prototype aux Actes de Thècle et qui se serait développé dans la suite. Il reprend en sous-œuvre le travail de Corssen : « Die Urgestalt des Paulus Akten in der Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, V. 4, 1903 » ; se pose le problème des retouches, des remaniements, des interpolations, pèse chaque partie du texte au crible d'une critique savante et serrée.

On peut donc souscrire à sa conclusion, celle de l'intégrité du texte. Quant au traducteur copte, il l'a conservé dans sa pureté primitive sans y introduire, comme malheureusement cela se produit, des corrections arbitraires. Il a même conservé le titre, choquant pour le lecteur catholique, κατὰ τὸν ἀπόστολον. Il a dû avoir dans l'archétype grec le texte même tel que Tertullien le lisait à Carthage l'an 200 de notre ère.

Sur les deux dernières pages qui paraissent faire partie d'un Évangile apocryphe, il n'y a rien à dire. On croirait avoir un morceau de résumé des Synoptiques de la bouche même de Jésus.

Tel est l'ensemble du travail de M. C. Schmidt. Il est conduit avec une méthode toute scientifique, une critique sûre. Il a fait preuve dans ses recherches d'une connaissance approfondie de l'histoire et de la tradition du Christianisme, des écrits des Pères de l'Église, en même temps qu'il nous a montré un coptisant rompu à toutes les difficultés de cet idiome. La plus grande impartialité règne dans tout le volume. L'auteur n'a que le souci de la vérité, et si je ne connaissais M. C. Schmidt qui est professeur de théologie (Privat docent) à l'université de Berlin, je n'aurais pu savoir à la lecture si c'était l'œuvre d'une plume rationaliste, protestante ou catholique. Il y aurait peut-être à ce sujet quelques points de peu d'importance à relever. Il faut noter cependant la tendance à donner une autorité quasi canonique aux Actes de Paul et aux cinq autres écrits apocryphes que nous avons vus, plus haut, cités par Eusèbe à la suite des écrits du N. T. (p. 109, 110, 111, 112), pendant les deux premiers siècles, et précisément parce qu'ils sont énumérés en cette sorte. Je dirai à cela que ces écrits devaient sans doute avoir une grande notoriété ; leurs récits circulaient de bouche en bouche ; mais bien que nous ne les voyions pas avant Eusèbe taxés officiellement comme apocryphes, il ne s'ensuit pas qu'ils aient eu autorité canonique. Eusèbe les énumère parce qu'ils étaient connus ; en même temps il constate leur non-canonicité. C'était un fait existant : et il en donne les raisons : 1° parce qu'aucun ancien écrivain ne les cite ; 2° à cause de leur caractère différent des caractères des œuvres apostoliques ; 3° à cause de leur doctrine qui n'est pas toujours en conformité avec la vraie orthodoxie. Ce n'est donc pas une chose qu'il crée ; c'est une chose qui était.

II. — C'est une édition critique des fragments d'apocryphes coptes de la Bibliothèque Nationale de Paris que M. Pierre Lacau nous offre. Il a soigneusement réuni tous ces textes, indiqué la provenance, fait la description, mentionné les particularités qui les signalent. Il les a comparés aux textes déjà connus, en a noté les variantes linguistiques et narratives. Six planches en phototypie nous renseignent sur

leur nature et leur caractère paléographique. Deux index, l'un des mots grecs dont est parsemé le copte, l'autre des noms propres, terminent le volume, p. 109-115. M. Lacau nous les présente très simplement. Il commence par une étude critique de chacun de ces fragments, puis donne le texte lui-même et enfin la traduction. Ce sont des morceaux de cinq ouvrages différents.

1° Acta Pilati, p. 1, 12. Nous avons ici deux feuillets de cet apocryphe et qui contiennent, le premier le chap. IX, le deuxième les chap. X et XI. Ils ont été trouvés au couvent d'Amba Śenoudah, par M. Maspero. Les Acta Pilati sont déjà connus par un manuscrit copte de Turin édité par Fr. Rossi dans les *Memorie della reale Academia delle Scienze de Torino*, série II, t. XXXV, et par des textes grecs et latins publiés par Tischendorf dans les *Evangelia apocrypha* (1876), p. 210-388 et LIV-LXXV. Mais le texte des feuillets étudiés ici diffère à la fois, et du texte copte de Turin (dans Rossi, p. 30 et seq. du tirage à part), et des textes grecs et latins (dans Tischendorf, grec, p. 240 et seq. ; latin, p. 358 et seq.). Les différences sont considérables et nous prouvent d'abord l'existence d'une nouvelle recension grecque tout à fait distincte de celles, pourtant très nombreuses, qui ont été retrouvées jusqu'ici ; puis ils nous montrent que le travail de traduction des ouvrages grecs par les moines coptes a dû se faire dans divers couvents d'une manière absolument indépendante et sur des originaux différents. Le récit du présent fragment commence à l'épisode de Barrabas et se termine à la mort de Jésus sur la croix.

2° Évangile apocryphe, p. 13, 22. Deux feuillets de cet apocryphe restent, également d'Amba Senoudah. Le catalogue de la Bibliothèque nationale porte : « Évangile de Nicodème ». Cependant rien de semblable au texte publié ici ne se trouve dans les Évangiles attribués à Nicodème, bien que le fond soit le même. Le contenu des deux feuillets est absolument inédit. Il commence par le récit de l'enquête de Pilate sur l'enlèvement du corps du Christ et se termine par la conviction qu'acquiert Pilate de la résurrection de Jésus. Plusieurs fois Nicodème intervient dans cet épisode.

Cet apocryphe est évidemment, dit M. P. Lacau, p. 21, comme tous les autres, la traduction d'un original grec Ce texte grec est perdu. Il existe en arabe un « Martyre de Pilate » qui semble contenir des récits analogues sinon identiques à ceux de notre texte copte. Il se trouve dans le manuscrit 152 de la Bibliothèque nationale. Migne le cite dans son *Dictionnaire des Apocryphes*, I, p. 975 et 1101. L'ouvrage arabe a été composé en Égypte par Cyriaque évêque de Behnesa. L'auteur a pu utiliser, sinon traduire, un document copte analogue au nôtre.

3° Évangile apocryphe, p. 23, 37. Nous avons quatre feuillets, deux appartiennent à un manuscrit A, deux à un manuscrit B. Ils représentent deux rédactions très différentes de ce même ouvrage. Le premier feuillet du manuscrit A commence à la scène, qu'il entremêle de choses fantastiques, comme la résurrection d'un coq trois heures après avoir été égorgé, figure de la mort et de la résurrection de Jésus. Le premier feuillet du manuscrit B continue le récit à partir de l'instant où Judas se lève pour aller trouver les princes des prêtres, mais il a des lacunes considérables; il se termine par la parole de Jésus sur la croix : « Pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font ».

Les deux autres feuillets, l'un du manuscrit A, l'autre de B, donnent un même récit d'un épisode d'Ananias de Bethléem près de la croix.

Ces fragments semblent se rattacher à l'apocryphe connu sous le nom d' « Apocalypse de Barthélemy », comme l'indique M. Lacau, et n'aurions-nous pas ici un morceau de cet « Évangile de Barthélemy » que cite le décret de Gélase, et dont l'exis-

tence a été mise en doute faute d'indices la prouvant (HARNACK, *Geschichte der Alt. christ. Litter.*, p. 5)?

4° Nous avons ici deux rédactions d'un même ouvrage. Ils nous donnent : 1° la cène; 2° le Christ livré et mis en croix; 3° Ananias adorant le corps du Christ en croix. Or dans les fragments suivants qui forment le 4e groupe, Apocalypse de Barthélemy, p. 39-79, nous avons la suite logique de cela, les faits qui se passent après la résurrection de Jésus. Cette partie est, elle aussi, en double rédaction dans les manuscrits A et B. Or les textes en double rédaction devaient être relativement assez rares. Il serait bien étrange que l'on eût dans les manuscrits A et B deux rédactions parallèles de deux ouvrages, se faisant logiquement suite l'un à l'autre, et n'ayant aucun rapport. Rien non plus dans les textes eux-mêmes ne vient contredire cette hypothèse, elle est plausible. Pour le moment, on peut y souscrire à la suite de M. Lacau.

Ces fragments de l'Apocalypse de Barthélemy se composent de huit feuillets du manuscrit A et de cinq du manuscrit B, dont trois feuillets de A et trois de B contiennent des passages parallèles. Cependant les deux versions offrent de notables différences. C'est un curieux exemple de la manière dont les textes peuvent se grossir et se modifier. Cet apocryphe nous est déjà connu en copte et ne nous est connu qu'en copte. Dulaurier a déjà publié en 1835 quatre feuillets du manuscrit B sous le titre de *Fragment des Révélations apocryphes de Saint Barthélemy*, et Harnack et C. Schmidt ont traduit et commenté un feuillet resté inédit de la bibliothèque de Berlin dans les *Sitzungsber. d. Koenigl. Preuss. Akad. der Wissenschaft. zu Berlin*, 1891, 1045-1049, sous le titre : *Ein Koptische Fragment einer Moses Adam Apocalypse*. Ce feuillet appartient certainement à notre manuscrit A; le nombre des lignes à la page, les dimensions, le type de l'écriture concordent parfaitement. M. Lacau l'a placé septième parmi ses fragments, et c'est le second feuillet du manuscrit A qui a son récit parallèle à un feuillet du manuscrit B.

Cet apocryphe met en scène Barthélemy qui raconte aux apôtres ce qui s'est passé après la résurrection. 1° La descente aux enfers; 2° les saintes femmes au tombeau; 3° l'apparition du Christ; 4° la bénédiction des apôtres.

5° Évangile apocryphe, p. 79-108. Une partie de cet apocryphe nous est déjà connue par des fragments de manuscrit de Rome et d'Oxford. Ce sont : Manuscrits Borgia, CXI, CXII, CXIII. Ils ont été signalés par ZOËGA, *Catalogus codicum copticorum*, p. 222, publiés d'abord par RÉVILLOUT, *Apocryphes coptes*, p. 113, 128, puis par GUIDI, *Rend. Acad. Lincei*, p. 373, 384; traduits par ROBINSON, *Coptic apocryphal Gospels*, p. 168, 179. Deux feuillets du manuscrit Borgia CXII se trouvent à Oxford (Bodleian library, Clarend. B. 3, 16); ils ont été publiés par Guidi l. cit. et traduit par Robinson l. cit.

M. P. Lacau publie onze feuillets nouveaux. Le tout se répartit entre trois manuscrits A, B, C. Neuf des feuillets de Paris appartiennent au manuscrit A et deux au manuscrit B. Ils proviennent, eux aussi, du couvent d'Amba Šenoudah, et fixent ainsi l'origine des fragments connus. Quelques-uns des feuillets de ces manuscrits reproduisent des passages parallèles avec des variantes orthographiques nombreuses, et des variantes de sens d'importance peu considérable. Ces fragments ont trait à quelques faits de la fin de la vie de Jésus, en particulier à l'épisode qui établit Pierre chef des apôtres. D'ailleurs, M. P. Lacau ne donne que la traduction de trois feuillets inconnus du manuscrit A, le texte des autres ayant été traduit et publié d'après les exemplaires de Rome et d'Oxford. Il eût été bon cependant, me semble-t-il, que M. P. Lacau y ajoutât la traduction des huit autres feuillets puisqu'il publie le texte

copte déjà connu par les manuscrits Borgia et Bodleïen. Sans doute il y a quelques variantes linguistiques qui ne touchent aucunement au sens; mais nous aurions un tout complet, d'autant plus que la traduction à laquelle il nous renvoie, la seule qui ait été faite, est celle de Robinson en anglais.

Le travail de M. P. Lacau est le fruit de laborieuses recherches et d'une érudition sûre. Il faut le remercier de la contribution qu'il apporte, je ne dirai pas à la littérature copte, c'est certain, mais à l'histoire du christianisme en Égypte.

Ces récits familiers et anecdotiques faits sous la tente, aux champs, au désert, contiennent un vivant tableau des mœurs populaires de l'Église naissante. Nulle part ils n'étaient, je crois, plus nombreux que dans l'Église copte; les morceaux que l'on exhume chaque jour l'attestent. Nous y suivons la transformation qui s'opérait alors sous l'influence du christianisme dans les rangs inférieurs. Les idées païennes sont mêlées aux idées de l'Évangile; les réminiscences de l'ancien culte égyptien s'y rencontrent. « La stèle de Judas, par exemple, a été brisée » (texte, 44, l. 16, 17; traduction, p. 67). Or briser la stèle de quelqu'un c'est lui fermer pour toujours l'entrée du royaume d'Osiris; ou bien encore (texte, p. 45, l. 54, 57; trad., p. 68), « la mort descendit dans l'Amenti avec ses six décans ». L'Amenti c'est la région cachée, séjour des défunts devenus Osiris. Les décans sont les astres qui présidaient aux séries des jours du mois fastes ou néfastes, ceux de la mort étaient néfastes... etc...

Ces récits exprimaient ainsi l'esprit du temps; ils ont même été interprétés par l'iconographie copte; ils ont servi de base à telles scènes particulières pour la décoration des églises et des couvents, et celles-ci trouvent là seulement leur explication, comme on pourra s'en convaincre par les fouilles entreprises à Baouit par M. Clédat depuis 1902 et dont le premier volume, texte et planches, va paraître. Ces apocryphes sont en un mot un commentaire populaire de l'Évangile, avec lequel ils ne se confondent pas, dont ils ont parfois soin de bien se distinguer en le citant par des formules comme celle-ci (texte, p. 92, l. 19; trad., p. 106) « Suivant ce qui est écrit dans les Évangiles, etc... » A côté d'expressions ou d'idées qui rappellent le gnosticisme comme lorsqu'on parle des Éons de lumière (texte, p. 94, l. 9), il y en a d'autres qui sont l'indice de la croyance et de l'affirmation de ce qui sera plus tard défini comme dogme; ainsi la primauté de Pierre : (texte, p. 93, l. 1) « Pierre, c'est toi qui fus le principe (ἀρχή) de la vocation de tes frères »; (t. p. 94, l. 43) « Je donnerai droit de paternité à mon élu Pierre sur des dizaines de milliers de peuples pour l'éternité». Sa prévoyance, je dirai son infaillibilité : (t., p. 93, l. 15) « Ta tête n'aura jamais rien à souffrir et tes yeux ne seront pas privés de lumière pendant ton sommeil »; (t., p. 95, l. 29) « et telles sont les choses que Jésus dit à Pierre sur la montagne, etc... » (t., p. 96, l. 30) « Toutes les légions des cieux prononcèrent le trisagios, si bien que les pierres qui étaient dans la montagne s'écrièrent avec elles : Saint, Saint, Saint est l'Apa Pierre l'ἀρχιερεύς ». Et dès que Pierre eut reçu ce grand honneur, son visage devint lumineux à l'instant; il lançait des rayons semblables à ceux du soleil en présence des apôtres, comme autrefois Moïse.

Le Caire.

Fr. A. Deiber.

Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, herausgegeben von D. Albert Hauck, 3e édition. De I à XII, A — *Koptische Kirche;* de 1896 à 1903; Leipzig, Hinrichs; chaque volume, M. 10.

En consacrant quelques lignes à la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, nous n'avons pas l'intention — et les collaborateurs de cette

œuvre le comprendront tous les premiers — de faire l'apologie de leurs doctrines confessionnelles. Et nous ne nous proposons pas non plus d'en entreprendre la réfutation. Il nous suffira de la caractériser de notre mieux, laissant à chacun de déterminer l'usage qu'il en peut faire. Il s'agit en tout cas d'une entreprise importante que nous ne pouvons pas ignorer, et qui peut rendre des services sérieux à tout le monde.

Quoique cela nous étonne un peu, étant donné le titre de *Realencyclopädie*, l'ouvrage est probablement en plus grande partie biographique. Mais les biographies appartiennent toutes au cadre de la théologie ou de l'histoire de l'Église. Il est en particulier très intéressant d'être renseigné sur la vie et les œuvres de critiques bibliques contemporains — les morts seuls sont admis — comme Frantz Delitzsch (Köhler), Kuenen (Kamphausen), Dillmann (Baudissin), Lagarde (Nestle); peut-être Astruc n'a-t-il reçu nulle part une notice aussi fournie (Ed. Böhmer). Les doctrines et les institutions ne sont naturellement pas négligées.

Chaque article est d'ordinaire précédé d'une notice bibliographique.

Tous les collaborateurs sont protestants, autant que nous pouvons en juger, avec une exception qui ne compte guère, les articles sur le vieux catholicisme et sur Döllinger par M. Friedrich. Ce ne sont pas les plus sympathiques au catholicisme! Tous sont allemands, et, semble-t-il, d'Allemagne. L'esprit général est protestant plutôt conservateur. On peut le constater facilement, et si les noms des signataires ne parlaient pas assez, l'absence d'autres personnalités serait encore plus caractéristique. Sans doute tout le monde se pique de critique, et il serait délicat de tracer une démarcation entre les différents groupes de savants, mais ceux qui affectent une critique tout à fait indépendante de la tradition ne figurent pas parmi les rédacteurs de l'Encyclopédie, surtout s'il s'agit d'articles importants. M. Benzinger serait peut-être le collaborateur le plus accentué dans le sens de la gauche; il est chargé de tous les articles d'Archéologie biblique. De M. A. Harnack, quelques articles d'histoire ancienne de l'Église, la doctrine des Apôtres, le symbole des Apôtres, Lucien le martyr, les persécutions, Marc-Aurèle; de M. Jülicher, les évangiles de saint Marc et de saint Matthieu; de M. Schürer, les apocryphes de l'A. T., Josèphe; de M. Guthe, les principaux articles de topographie, Cananéens, Carmel, Gaulanites, le saint Sépulcre, Jérusalem, Liban, Judée. Encore ces savants représentent-ils dans l'Allemagne protestante plutôt le centre que l'extrême gauche.

Le plus grand nombre est plus à droite. Les articles les plus importants du N. T. sont confiés à M. Th. Zahn : Introduction au N. T., Harmonie des évangiles, saint Jean l'Apôtre, saint Irénée, canon du N. T., de Muratori, règle de foi; le saint Luc de M. Paul Ewald est particulièrement traditionnel; pour l'A. T., presque toutes les grandes figures historiques sont traitées par M. v. Orelli dans un sens — oserions-nous dire — trop conservateur? Les noms de M. Kittel : Sainteté de Dieu, Elohim, Iahvé; de M. A. Klostermann : Chronique, Esdras et Néhémie, Isaïe, Job; de M. Buhl: Jérémie, Daniel, texte de l'A. T., langue hébraïque, poésie des Hébreux, culte dans l'A. T. etc., sont ceux de critiques très modérés.

On peut en dire autant, pour les questions générales, de M. G. Heinrici : Critique biblique, herméneutique, les chaînes, et de M. Cremer : la cène, inspiration. M. Zöckler mécontentera sans doute autant les protestants libéraux par son article sur Jésus que les catholiques par son article sur Marie. La plus grande partie des articles relatifs à l'histoire ancienne de l'Église, vie des Pères, hérésies, est due à M. Loofs; M. Krüger a écrit Gnose, Marcion, etc. Dans l'histoire moderne le panégyrique de Luther appartenait à M. Köstlin, celui de Mélanchton est échu à M. Kirn.

On a eu soin d'appliquer le principe de la division du travail. Tous les articles

émanent de spécialistes ; on peut citer comme spécialement faits de main d'ouvrier : le service des synagogues, Gehenne, Hadès, par M. G. Dalman ; la Cabbale de M. Wünsche ; la Massore de M. Strack ; les Mandéens et les Manichéens de M. Kessler ; Gosen de M. Steindorff ; les notices trop courtes de M. Eb. Nestle sur les écrivains syriens ; saint Hippolyte et saint Justin de M. Bonwetsch. La collection la plus remarquable par l'abondance des informations et la sûreté de la méthode est peut-être celle des articles de M. Baudissin sur les religions sémitiques : Astarté et Achéra, Atargatis, Baal et Bel, Edom, Hauts-lieux, Esprit des champs, Gad, Hadad, Hadad-rimmôn, le veau d'or, Kamos, pierres sacrées ; il serait tout à fait à désirer que ces articles fussent édités séparément ; ils compléteraient et parfois corrigeraient heureusement les études antérieures de l'auteur sur ce sujet.

La rédaction des articles est en général assez concise. Deux d'entre eux ont des proportions exorbitantes. Pour celui de M. Nicolas Müller sur les cimetières chrétiens — une centaine de pages — on plaidera du moins les circonstances atténuantes, le sujet étant très bien traité ainsi que celui des inscriptions chrétiennes. Celui de M. Nestle sur les traductions de la Bible — 179 pages — n'a pas besoin d'excuse, étant des meilleurs ; son étendue s'explique puisque c'est comme un conglomérat de sujets, groupés avec une excellente méthode ; on ne trouve nulle part ailleurs l'équivalent de son catalogue des fragments latins.

S'il nous était permis de sortir du cadre de cette *Revue*, nous aurions à citer beaucoup de notices intéressantes sur l'état actuel de l'Église catholique et sur les différentes sectes protestantes, Méthodisme, Armée du salut, etc. Les auteurs sont animés d'une très louable préoccupation d'impartialité. Cependant les coups de boutoir contre nous ne sont pas rares ; dans certains cas, disons-le franchement, l'injustice consiste seulement dans l'attribution à tous les catholiques de ce qui n'est le fait que de quelques-uns. Il est toutefois plus agréable et non moins utile de rencontrer des expressions où la justice voulue n'est pas sans une sympathie chrétienne qui devrait aller de part et d'autre à toutes les âmes de bonne volonté.

Les questions de doctrine mises à part, on ne peut que louer l'esprit vraiment scientifique qui se manifeste en particulier par de précieuses indications bibliographiques. Irréprochables et des plus méritoires quand il s'agit par exemple de dresser la liste des ouvrages de Lagarde, elles sont cependant fort insuffisantes dans certains cas. On se demande comment on peut prendre comme base sérieuse d'information, par exemple sur l'état du catholicisme en France, telles productions infimes dont les catholiques sérieux sont loin d'être fiers.

L'exécution typographique est excellente et le prix vraiment modéré.

Jérusalem.

Fr. M. J. Lagrange.

BULLETIN

Questions d'Introduction. — Il existe désormais en Allemagne un groupe d'exégètes catholiques, aussi soumis que les autres à l'autorité ecclésiastique, mais résolus à pratiquer la critique. La sympathie sans réserve témoignée par la *Revue biblique* à la nouvelle *Biblische Zeitschrift* a paru de mauvais augure au R. P. Fonck, S. J., et il a mis en garde le peuple chrétien contre le nouveau recueil, dont il suspecte les tendances. Mais la *Biblische Zeitschrift* ne s'est point laissé intimider par ce ton de régent de collège et a mis les choses au point (1). Il est à présumer que le R. P. Fonck se le tiendra pour dit. Nous remercions M. Göttsberger d'avoir en passant défendu l'exégèse catholique française contre les mêmes insinuations du même Défenseur de la Foi. Si la *Revue biblique* a reproché aux exégètes allemands d'ignorer la question biblique, il ne s'agissait pas, comme M. Göttsberger semble le penser, de la question théorique de l'inspiration, qu'on a traitée en Allemagne au moins autant qu'en France. Nous voulions plutôt noter que tandis que les *Biblische Studien* avaient publié d'excellentes monographies sur divers sujets, en particulier de critique textuelle, comme par exemple celles de M. Bludau sur les versions grecques de Daniel, sur Érasme, ou celle de M. Peters sur l'Ecclésiastique, on paraissait affecter de négliger les questions de critique littéraire ou d'histoire, ou qu'on confiait le soin de les traiter à des conservateurs très arriérés comme M. Dornstetter. Nous sommes heureux d'ailleurs de constater que depuis on a parcouru beaucoup de chemin, et la *Biblische Zeitschrift* sera très certainement l'instrument le plus actif du progrès.

En France, même spectacle. La *Revue Thomiste* a sans doute assez de ressources pour se permettre une fonte spéciale de guillemets. Le R. P. Pègues, O. P., en use pour détacher dans ses recensions nombre de petites phrases ou de mots destinés à mettre en relief la pensée de l'auteur analysé. Cette méthode a été appliquée naguère au numéro du bulletin de Toulouse « Autour des Fondements de la Foi » (2). Il y a d'ailleurs en jeu plus qu'une question typographique. Le R. P. Pègues étonne assurément beaucoup moins lorsqu'il défend ce qu'il regarde comme des traditions antiques et respectables que lorsqu'il adhère avec une crédulité si ardente à « Diana Vaughan » et au « Saint Suaire ». Les auteurs qu'il vise, Mgr Batiffol et le P. Lagrange, cherchent au contraire à se préserver des mystifications du présent, et ils soupçonnent que le passé pourrait bien avoir accrédité quelques opinions mal contrôlées, quoique moins étranges et plus vraisemblables que celles qui ont circulé de nos jours.

Nouveau Testament. — On sait le zèle et l'érudition que déploie S. B. Mgr Rahmani, patriarche des Syriens catholiques, pour faire revivre dans son clergé les glorieuses traditions de l'Église syrienne et pour mettre à jour les trésors encore enfouis de son antiquité. C'est dans ce double but qu'il a fondé à Charfé une imprimerie à

(1) *Biblische Zeitschrift*, II, p. 222 ss.
(2) *Revue Thomiste*, mars 1904. Sauf l'article de M. Portalié dont il n'est pas question. Serait-ce que le recenseur se sent en plus parfaite communauté d'idées avec lui ?

l'européenne où il publie les manuscrits qu'il recherche avec une ardeur infatigable. Un premier fascicule vient deparaître qui inaugure toute une série de *Studia syriaca* (1).

Il contient, outre des fragments anonymes apocryphes, des pièces intéressantes de S. Ephrem, de Jacques d'Édesse, de S. Isaac, des vies, etc. Le morceau de beaucoup le plus important serait le dernier, s'il était vrai, comme Mgr Rahmani n'hésite pas à l'affirmer, qu'il contenait des morceaux de littérature païenne (2). Malheureusement il n'est que trop clair que nous avons affaire à un apocryphe chrétien, certainement postérieur à Julien l'Apostat. La pièce n'en est pas moins assez curieuse pour que nous la mettions sous les yeux des lecteurs de la *Revue;* ces extraits parlent assez clairement pour qu'il n'y ait aucun doute sur son origine.

Celui qui a d'abord la parole est un apologiste qui veut convaincre les païens par le prétendu témoignage de Baba, philosophe estimé de tous. Ce prétendu Baba débute comme Balaam.

« Ce n'est pas de bon gré que je dis ces choses, mais je suis poussé contre ma volonté, à écrire les événements futurs qui se préparent; les lamentations et les pleurs qui auront lieu quand ces événements se réaliseront (3), quand viendra sur la terre le feu (4) qui est antérieur au monde, quand il apparaîtra sur la terre elle-même et que les hommes le méconnaîtront (5); alors il remontera en son lieu élevé auprès de cette gloire invisible. Quand il sera là dans son lieu, il viendra des gens comme ceux de Harran (6), et les habitants de la ville de Sin (7) diront : L'insanité de Baba, c'est la sagesse des habitants des cieux; et quant à ʿAzzouz, puisque quiconque demeure en lui est possédé (8), ses habitants le quitteront, et il deviendra (9) un martyrium, et le surplus sera un lieu d'ignominie. »

Autre extrait de Baba.

« Certes, l'intelligence du feu est immortelle, sacrifices qui ne passent pas; et la lumière incorruptible apparaîtra sur terre; elle habitera dans les cieux et commande aux cieux et sur la terre, où elle est la vie, pour quiconque se réfugie en elle; mais les gens de Harran sont des menteurs. Tout ce qui a été, elle l'a été; et elle est antérieure à tout; en elle habite et demeure la sagesse; en dehors de cette lumière rien ne subsiste (10). Terre, terre, ne bois pas l'erreur. Ne connaîtras-tu pas le feu qui s'est manifesté, qui subsiste et ne passe pas; il possède (?) la hauteur et sert sur terre, pendant des années. Encore un peu de temps et le châtiment atteindra leur iniquité,

(1) *Studia syriaca* seu collectio documentorum hactenus ineditorum ex codicibus syriacis primo publicavit, latine vertit notisque illustravit *Ignatius Ephraem II* Rahmani patriarcha Antiochenus Syrorum; Typis patriarchalibus in seminario Scharfensi in monte Libano, MCMIV. Petit in-4° de 72 (latin)-51 (syriaque) pages.

(2) Préface.

(3) Les douleurs messianiques.

(4) L'apocryphe emploie tantôt נורא « feu », tantôt נוהרא « lumière »; il est possible qu'il ait pris נורא dans le sens de lumière.

(5) Prologue du IVe évangile; l'auteur s'en inspire constamment.

(6) Allusion à la prétendue mission d'Adai après l'ascension.

(7) Trait parfaitement exact; Sin est le Baal Harran de Barrekoub (Inscription de Sindjirli).

(8) Passage difficile et peut-être altéré. רסא, qui ne se trouve pas comme verbe dans le *Thesaurus* de Payne-Smith est-il pour ארסי? Nous supposons מרין « tourments du démon », « possédés ».

(9) Le texte a le fém. pluriel, impossible. ʿAzzouz peut être une forme dialectale (arabe) pour le Dieu עזיזו des Palmyréniens, en syriaque עזיזא Ἄζιζος — (Cooke, *Nord. semitic inscr.*, p. 296. Le nom du dieu pour le nom du temple est étonnant, le plus simple est de supposer l'omission de בות. Mgr Rahmani traduit : *Impellent deum Azzuz educentque ex ipsius incolas, eritque in locum testium.*

(10) Tout ce passage est de nouveau inspiré par le prologue de saint Jean.

et leurs pieds n'auront aucune fermeté, jusqu'à ce qu'ils voient le feu qui s'est manifesté et qu'ils l'adorent sincèrement.

« Et ils diront une parole agréable : venez, prosternons-nous à terre, et adorons Dieu son créateur, et il y aura sur terre un temple grand et saint, et chaque peuple offrira un sacrifice à Dieu dans une charité parfaite (1). »

Du deuxième livre :

« Ils verront le germe (2) qui a germé de l'endroit où on ne pensait pas, et c'est de leur sol qu'il apparaîtra; et à (3) tous ceux qui sont dignes de lui, il apparaîtra dans une lumière immense et incompréhensible, et tous les habitants de l'univers trembleront devant la splendeur de l'éclat qui était caché, et qui s'est voilé; et j'ai vu en esprit ce qui m'a été dit : le fils de la lumière et du feu est né de la terre, pour utilité et pour perte, pour résurrection et pour ruine (4).

« Malheur, malheur après un temps au temple qui est en toi (5), illustre et élevé comme le Capitole de Rome; on ne lui laissera pas pierre sur pierre. Ne crains pas si tu connais la lumière du germe, de nombreuses et grandes choses tomberont à rien. Le germe du Seigneur descendra visiblement sur la terre. Ils seront sans signes jusqu'à l'apparition (?) de la splendeur (?).

« Et les Perses viendront offrir des présents au germe (6). Glorieuse est la Providence de Dieu; il est admirable le miracle qui apparaîtra sur la terre, au-dessus de toute parole, au-dessus de toute intelligence, absolument incompréhensible et impondérable. Et ensuite (7) : la terre sera en paix pendant quelque temps, et il s'élèvera un royaume d'Orient, et il montera et détruira une ville de Judée. Eber (8) descendra en captivité, et travaillera en serviteur à Babylone, à cause d'un enfant de miracle dont j'ai fait mention (9). Et ensuite s'élèveront des rois de l'Occident, et ils viendront jusqu'à notre pays, et ils sacrifieront au milieu de ʿAzzouz, et ils y offriront des offrandes, et ils voudront abroger le culte (10). Cependant, ils ne pourront point parler (11) ainsi, car d'autres régneront après eux, qui croiront (12).

(1) Cf. Ps. 95, 6.

(2) Ou la lumière.

(3) עם dans le sens de πρὸς, Actes, 19, 38.

(4) Cf. Luc, 2, 34.

(5) דבכי. Nous traduisons avec Mgr Rahmani, « qui est en toi ». Le savant prélat nous ayant fait l'honneur de nous communiquer ce passage de son manuscrit dans une causerie sur un paquebot, nous avions cru qu'il s'agissait du temple de Baalbek (Cf. *RB.* 1903, p. 224, note 7). Il est plus simple évidemment de suppléer *terre* que l'éditeur insère même dans sa traduction. On peut cependant faire observer que d'après l'extrait précédent la terre signifie évidemment la terre entière, non le pays, et que c'est seulement d'un pays déterminé qu'on peut dire le temple « qui est en toi ». Il est vrai qu'on lit ensuite des féminins : « ne crains pas », « si tu connais »; mais ce peut être une négligence du scribe pour la 2e personne du pluriel. Enfin il ne peut être question ici du temple de ʿAzzouz, dont les destinées ont été déjà fixées. Le temple de Baalbek-Héliopolis a occupé une grande place dans la pensée des chrétiens d'Aramée, puisque c'est contre lui que s'est exercé le zèle de Rabboula converti avant qu'il ne devînt évêque d'Édesse (*Vie*, éd. Overbeck). C'est le seul temple d'Orient qui pouvait être opposé au Capitole de Rome. De sorte que, tout en renonçant au terme de בכי comme représentant Baalbek, que d'ailleurs les Syriens écrivent souvent בעלדבך, nous serions porté à supposer que le texte actuel cache une allusion au célèbre temple de ce lieu.

(6) Adoration des mages.

(7) Marque plutôt un autre extrait qu'une suite dans les idées.

(8) עבור pour עבר.

(9) Ce passage marque clairement la prise de Jérusalem et la captivité de Babylone, considérée comme un châtiment de l'incrédulité d'Achaz (Is. 8). L'éditeur : *Babylon ministrabit servituti quoniam disseruit de progenito ex miraculo in sua generatione.*

(10) Valérien, Aurélien.

(11) Faute de copiste, pour « accomplir »?

(12) Constantin, Constance.

Baba dit encore : « Après un long temps (1), est venu du sud un nom illustre, et s'appuyant en ʿAzzouz et honorant les partisans de ses mystères, et quiconque n'accomplit pas ses paroles, le glaive sévit contre lui (2).

« Parole de Baba sur les apôtres :

« Ses apôtres, c'est-à-dire ses messagers, sont d'humble condition. »

La dernière parole de Baba est à peine intelligible.

Il est inutile d'insister sur le caractère chrétien du pseudo-Baba. Il est postérieur à Julien l'Apostat, mais il n'est pas nécessaire de le faire descendre jusqu'après Théodose, car la ruine des temples païens pouvait être prédite auparavant (3). L'apologiste qui le cite est évidemment d'aussi bonne foi que Clément d'Alexandrie ou le pseudo-Justin lorsqu'ils citent Hystaspe ou la Sibylle. Il y aura lieu de rechercher les analogies du pseudo-Baba avec d'autres apocryphes chrétiens. Nous ne pouvons ici qu'indiquer le problème, en remerciant S. B. Mgr Rahmani des précieux documents qu'il met au service des érudits d'Occident.

Nous ne saurions mieux apprécier le livre de M. Lepin (4) qu'en reproduisant les lignes qui suivent, empruntées au Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse (5) :

« M. Lepin, professeur au grand séminaire de Lyon, dans un volume de trois cents pages aborde les questions qu'a mises à l'ordre du jour des controverses catholiques l'initiative de M. Loisy. L'introduction est consacrée à étudier la qualité historique des Synoptiques. Le premier chapitre, l'espérance messianique au début de l'ère chrétienne. — Le second, Jésus Messie et Fils de Dieu dans son enfance. — Le troisième, Jésus Messie dans sa vie publique. — Le quatrième, Jésus Fils de Dieu dans sa vie publique. — Dans un premier appendice, M. L. détermine en quel sens le titre de Messie convient à Jésus. — Dans un second appendice, M. L. critique la théorie de M. Loisy sur la divinité du Christ. Le livre, d'une lecture aisée et avenante, témoigne de rares qualités de conscience, de compréhension, de méthode. On n'y sent pas assez la connaissance directe des critiques allemands contemporains, connaissance qui fait le mérite des *Études évangéliques* de notre collègue de Fribourg, le R. P. Rose. Mais le sujet est traité par M. Lepin plus à la française et aussi plus à fond. A l'heure actuelle, ces deux livres se complètent bien, et, comme essais de théologie du Nouveau Testament, ils attestent le progrès remarquable accompli parmi nous depuis quelques mois.

« La critique que présente le second appendice est pénétrante et du meilleur ton : on la lira avec fruit. L'introduction, au contraire, où M. L. expose et solutionne à sa manière le problème synoptique, nous a moins satisfait : cette exposition eût infiniment gagné à s'éclairer des discussions récentes sur la structure et sur la valeur historique des Synoptiques; si des études comme celles de P. Wernle, de J. Weiss, voire de Zahn, étaient à l'auteur moins accessibles que celles de Moffat ou de Sanday, ces dernières eussent suffi à donner à l'Introduction une certaine fraîcheur, qui lui manque.

(1) A partir de lui, Baba.

(2) Julien l'Apostat, venu d'Antioche à Carrhes. Ammien (XXIII, 3) : *Ibi moratus est aliquot dies, dum necessaria parat, et Lunae, quae religiose per eos colitur tractus, ritu locorum fert sacra.* D'après ce passage, le ʿAzzouz serait le temple du dieu Lune.

(3) La ruine du temple de Sérapis, dans le Ve livre Sibyllin (n. 487 s.) qu'on n'attribue pas à une époque si basse.

(4) *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques*, Letouzey et Ané, Paris, 1904.

(5) *Bulletin de littérature ecclésiastique*, publié par l'Institut catholique de Toulouse, avril-mai 1904.

« Puis ne pourrait-on pas reprocher à M. L. d'avoir tourné court devant le problème le plus actuel? Le problème est de savoir s'il y a lieu de démêler dans les Synoptiques, à côté de souvenirs primitifs, des développements produits par une foi qui interprétait dogmatiquement et symboliquement, qui créait même peut-être. M. L. a écrit (p. XLIII) : « La réfutation directe d'une pareille théorie sur la valeur de nos textes évangéliques demanderait un travail étendu et minutieux, que nous ne pouvons songer à faire entrer dans le présent ouvrage ». M. L. élimine donc le problème capital. Il ajoute : « Mais ce travail spécial n'est point nécessaire pour l'étude que nous voulons entreprendre de la manifestation personnelle du Sauveur... » Ce travail était, au contraire, préalable à toute l'étude de M. L., et nous craignons que les esprits rigoureux ne soient poursuivis par cette question préalable au cours de tout le livre.

« M. L. nous excusera d'être de ces lecteurs difficiles, qui, estimant à leur juste et haute valeur bien des pages du présent volume à rapprocher des meilleures de Lyddon ou de Godet, regretteront que l'auteur ne se soit pas davantage appliqué à satisfaire les purs critiques et les historiens de profession. Nous croyons de même que « l'espérance messianique », telle qu'elle est exposée par M. L., conformément à l'usage des apologistes catholiques, obscurcit l'intelligence que nous pouvons avoir de la personnalité du Sauveur, plus qu'elle ne l'éclaire, car tout ce messianisme est judaïque, et la personnalité du Sauveur dépasse incomparablement ce judaïsme. Ce chapitre devrait s'intituler, non l'espérance messianique, mais plutôt la « déception messianique ». Et dès lors, tout le livre devrait tendre à montrer en quoi le Sauveur a absorbé et transfiguré le messianisme, accepté et sublimé la qualité de Messie. La solution de tous les problèmes eschatologiques et messianiques que soulève l'Évangile, est, nous semble-t-il, à chercher dans cette direction. M. L. a péché par littéralisme... Mais nous avons scrupule à tant insister sur ces divergences et nous ne voudrions pas diminuer le mérite de cet excellent petit livre.

« Il vaut infiniment comme critique de détail de M. Loisy : il vaut moins comme critique de fond et comme construction. A ce dernier égard, on nous permettra de signaler le volume de G. B. Stevens, *The Teaching of Jesus* (Macmillan, 1902), comme un modèle, que nous souhaiterions voir, sinon traduit, au moins imité par quelque professeur de grand séminaire compétent, soigneux, clairvoyant comme M. Lepin. »

Le R. P. G. Bonaccorsi aborde *la question synoptique* (1).

Voici ses conclusions : 1. La tradition orale a eu une grande influence sur la composition des Évangiles, mais elle ne suffit pas à l'expliquer; il faut admettre des sources écrites. — 2. Chaque évangéliste (il ne s'agit que des synoptiques) est vraiment un auteur, avec un caractère propre, déterminé par son propre génie, son but et la situation de ses lecteurs. — 3. A la base des synoptiques se trouve l'évangile araméen de saint Matthieu (c. a. 55-65?), riche en discours, mais comprenant plus que des discours. — 4. Vient ensuite — sans parler d'une littérature anonyme — le second évangile, composé (c. a. 65-70?) par saint Marc, disciple de saint Pierre. — 5. Sur les traces de saint Marc et des πολλοὶ, avec l'aide de la tradition orale, saint Luc s'applique (c. a. 70-80?) à écrire une vie plus coordonnée et mieux adaptée aux besoins des églises pauliniennes; il est probable qu'il ne connut pas saint Matthieu directement. — 6. La version grecque de saint Matthieu (c. a. 75-85?), assez libre

(1) *I tre primi Vangeli e la critica letteraria* ossia la questione Sinottica, 8° de 166 pp. Monza, 1904.

pour être plutôt une recension dépendant littérairement du second évangile. — 7. Le texte synoptique a naturellement été altéré dans de menus détails; de sorte qu'aucune théorie littéraire ne peut les expliquer tous. L'auteur ne donne sa solution que comme la plus probable (1). Son cachet de modération est pour lui concilier des suffrages que la lecture des arguments ne pourra que rendre plus nombreux et plus fermes. La cause de la critique progressiste catholique en Italie a été compromise par certaines imprudences : le livre du P. Bonaccorsi, aussi bien que ses études dans les *Studi religiosi*, est de nature à lui concilier l'estime de tous.

M. Bardenhewer a donné le second volume de son *Histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique* (2). Ce volume étudie le IIIe siècle, et tout d'abord la littérature ecclésiastique orientale: 1° les Alexandrins : Panthène, Clément d'Alexandrie, Origène, etc., p. 13 à 216; — 2° les Syro-Palestiniens : Jules Africain, Pamphile de Césaréc, l'auteur de la Didascalie, etc....., p. 219 à 262 ; — 3° les écrivains d'Asie Mineure : Grégoire le Thaumaturge, Méthode d'Antioche, etc., p. 269 à 291. — Cette première partie se termine par une étude de récapitulation de toute la littérature orientale des premiers siècles, et est suivie d'une autre étude générale qui ouvre la deuxième partie consacrée à la littérature occidentale du IIIe siècle. — Ier chapitre : les Africains : Tertullien, Cyprien, Arnobe, Lactance, p. 332 à 496; — IIe chapitre : les Romains : Hippolyte, Novatien, etc., p. 496 à 584; — IIIe chapitre : Écrivains occidentaux qui ne sont ni Romains, ni Africains : Commodien, Victorin de Pettau, etc... p. 584 à 611. — Le volume se termine par une étude complète de tous les actes des martyrs qui nous restent des trois premiers siècles, et des écrits païens ou juifs remaniés ou corrigés par des chrétiens anonymes, tels que l'Hermès Trismégiste, le livre d'Hénoch, le IVe livre d'Esdras, les Livres sibyllins, certains écrits ou passages de Josèphe et de Philon, p. 611 à 659.

Ce second volume a toutes les qualités que nous avons signalées dans la recension du premier (*Rev. Bibl.*, octobre 1903); nous n'avons à noter comme imperfection que les longueurs de certains résumés où l'on trouve des répétitions qui pourraient être évitées en réduisant le coup d'œil jeté d'avance au strict nécessaire pour l'intelligence de l'exposé détaillé qui le suit. — Nous regrettons aussi que l'auteur, influencé peut-être par le reproche qu'on lui a fait d'avoir étudié dans son premier volume trop d'auteurs non ecclésiastiques, n'ait pas fait précéder sa belle étude des Alexandrins d'une notice sur Philon et les néo-platoniciens d'Alexandrie qui ont eu tant d'influence sur l'exégèse et les essais de théologie de Clément et d'Origène; nous espérons que dans les volumes suivants M. Bardenhewer, fidèle au plan qu'il s'est tracé, malgré les critiques qu'on en a faites, n'aura pas crainte de s'occuper des écrits qui pour n'être pas *ecclésiastiques*, n'en appartiennent pas moins au domaine d'une étude de la littérature ecclésiastique par l'action qu'ils ont exercée sur cette littérature.

Ancien Testament. — Un commentaire de la *Genèse* par M. S. R. Driver (3) est un événement pour l'exégèse anglaise, et un très utile auxiliaire pour tout le monde. On regrettera cependant que l'illustre savant l'ait donné à la collection des *Westminster Commentaries* qui prend pour base la *Revised Version* et exclut les discussions

1) Cf. *RB.* 1896. *Les sources du troisième évangile.*

2) *Geschichte des altkirchlichen Litteratur*, von Otto Bardenhewer, professeur à l'Université de Munich; IIe volume, in-8°, XVI-663 p. Chez Herder. Fribourg-en-Brisgau.

3) *The Book of Genesis*, with Introduction and notes, by S. R. Driver, D. D., Regius professor of hebrew and Canon of Christ Church, Oxford, etc., in-8° de XX. LXXIV, 420 pp.

philologiques; M. Driver n'était donc pas tout à fait à son aise pour déployer tous ses moyens.

Il n'en est que plus admirable qu'il ait su cacher une érudition vraiment prodigieuse sous l'aspect d'un commentaire destiné au grand public. La critique textuelle et la critique littéraire, ainsi que la philologie, étant réduites, l'auteur était plus libre d'insister sur les rapprochements historiques et archéologiques que les récentes découvertes ont rendus si passionnants. Une part considérable est faite à l'enseignement religieux de la Genèse, la matière sacrée étant toujours traitée par M. Driver avec un grand respect. Par où nous n'entendons pas déclarer recevables toutes les opinions de l'auteur, surtout en ce qui concerne le péché originel.

Partout néanmoins on sent percer le désir profond et sincère de pratiquer les pures méthodes historiques et critiques, sans porter atteinte au sentiment religieux chrétien. M. Driver est souvent obligé de mettre ses compatriotes en garde contre les « confirmations » de la Bible que M. Sayce prétend trouver dans les documents babyloniens. Peut-être sa défiance, sur tel ou tel point, est-elle excessive, mais on n'éprouve du moins jamais en le lisant l'impression d'un critique qui dénigre à plaisir le texte qu'il a mission d'expliquer. Au sujet des patriarches il s'exprime ainsi : le plus probable est que « les patriarches sont des personnes historiques et que les récits que nous avons d'eux sont vrais historiquement dans les grandes lignes (*in outline*), mais que leurs caractères ont été idéalisés, et leurs biographies assez souvent nuancées par les sentiments et les conceptions des âges suivants » (p. LVIII).

Nous ne pouvons entrer ici dans l'examen des opinions de M. Driver. Il suffira d'indiquer la richesse des thèmes traités. L'introduction, de 74 pp. très denses, traite de la composition littéraire de la Genèse, avec l'indication des caractéristiques de P, E et J, de la chronologie de la Genèse, de sa valeur historique, en distinguant la période préhistorique (I-XI) et la période patriarcale (XII-L), et de la valeur religieuse du livre. Le commentaire se compose de notes qui sont vraiment l'explication du texte, par des renseignements historiques, topographiques ou archéologiques. La partie la plus précieuse sont les notes supplémentaires sur des points déterminés comme la cosmogonie, le sabbat, le site du Paradis, les Chérubins, le déluge, la circoncision, le culte des pierres, etc., etc. Quoi qu'on pense de la méthode littéraire et historique de l'auteur, on sera heureux de trouver là des renseignements précis, sûrs et à jour.

Il serait beaucoup plus agréable de parler de M. Cheyne que de son dernier ouvrage sur *les Psaumes* (1). De l'auteur il faudrait louer sans restriction l'érudition, l'exactitude philologique, l'esprit ouvert et sympathique aux travaux des autres, la prodigieuse activité. Ces belles qualités, lancées à tout élan après un faux aiguillage, aboutissent malheureusement à un résultat d'ensemble désastreux, la refonte du psautier en un psautier Ierakhmeélite. Cette refonte est naturellement censée le texte primitif. Il y a eu deux rédactions dont nous ne possédons que la dernière, soit dans le texte massorétique, soit dans le grec. La première était inspirée par les rapports d'Israël avec l'Arabie du Nord. D'après le véritable texte de certains passages du livre des Rois, — lisez d'après le texte des Rois saupoudré de noms arabes — Israël a été persécuté par les rois du nord de l'Arabie, le psautier fait allusion à ces circonstances. C'est aussi là qu'il faut chercher la clef des titres, et du mystérieux *Selah* qui doit être le Ierakhmeël; le Psautier de Salomon est dû aux mêmes influences, et du coup

(1) *The book of Psalms*, translated from a revised text with Notes and Introduction, in place of a second edition of an earlier work (1888) by the same author, by T. K. CHEYNE, D. Litt., D. D. 2 vol. in-8° de LXXX, 336 et 246 pp. London, Kegan Paul, Trench, Trübner and C°, 1904; 32 sh.

l'existence de Psaumes macchabéens est mise en doute, puisqu'ils peuvent s'expliquer des persécutions arabes. Les conservateurs ne manqueront pas sans doute de citer ce désaccord au sein de la critique; ils auront soin sans doute d'ajouter que M. Cheyne ne pense pas qu'un seul psaume soit antérieur à l'exil. L'auteur penche vers ceux qui voient dans le psalmiste le représentant de la communauté. On eût pu espérer que cette théorie ne survivrait pas aux coups que lui a portés M. Duhm. Attendons-nous alors à voir les psaumes babyloniens expliqués comme reflétant aussi les sentiments de la communauté.

M. Cheyne parle beaucoup du mètre, mais sans expliquer sa théorie.

Le commentaire comprend une introduction générale sur le psaume, une traduction en anglais, un commentaire par sections séparées et des notes critiques.

Tout cela eût pu être excellent et très utile, aussi ne peut-on que s'écrier avec le psalmiste de M. Cheyne.

> Preserve me, my God, from the tribe of the Arabians,
> From the race of the Jerahmeelites rescue thou me.
>
> (Ps. XLII, 6 s.)

Les peuples voisins. — M. Bérard a encore consacré près de 600 pages au retour d'Ulysse (1), et pourtant, loin de soupirer comme le héros après le terme du voyage, le lecteur suit cet itinéraire avec un intérêt croissant. Il a toujours été charmant de lire l'*Odyssée* en côtoyant la Méditerranée, mais il était réservé à M. Bérard d'expliquer le poème par les côtes d'azur. Dans le premier volume on avait surtout goûté le plaisir de retrouver Ulysse et ses compagnons dans les marins méditerranéens de tous les temps; dans ce second volume la méthode de l'auteur s'affermit, s'applique avec plus d'exactitude, et engendre peu à peu la conviction. Les aventures de l'*Odyssée*, ce sont les rives de la mer vues de la mer, décrites par des gens de mer, mais animées par l'imagination d'un poète qui transforme en Cyclopes les yeux ronds volcaniques des environs de Cumes, en massacre de matelots le massacre des thons, les rochers et les abîmes en monstres marins. L'onomastique phénicienne contribue à cette germination de légendes. On met en scène le nom du lieu : « Si la terre des Lestrygons, des Fuyards, des Sardes, voit la *Fuite* d'Ulysse, si la terre des Sirènes, des Enchanteresses, des Lieuses voit son *Enchaînement*, voici que la terre du Soleil, la rive sicilienne, voit son *Isolement*, son *Abandon* (2) ».

Les Grecs comprenaient donc l'onomastique phénicienne et la traduisaient. M. Bérard cite un de leurs jeunes rejetons qui rêvait d'aller faire fortune à l'*Acrotiri* (la colonie du Cap) ou à *Limani* (Port Natal) : « Ulysse n'en usait pas autrement avec les onomastiques étrangères. Il traduisait les noms qu'il comprenait : de l'île de Spania, il faisait l'île de Kalypso; du pays d'Oinotrie, il faisait la terre des Kyklopes (3) ».

On objecte que si le thème de l'*Odyssée* est fourni par un périple, il devrait donc être plus facile d'en suivre les stations sans les marches et contremarches où se voit réduit l'auteur. Mais il répond agréablement — et combien de fois n'avons-nous pas constaté le même fait chez les Pèlerins de Terre Sainte : — « Un périple est comme un chapelet de grains indépendants et mobiles que le lecteur rapproche ou sépare au

(1) *Les Phéniciens et l'Odyssée*, t. II, VII-630, avec de nombreuses cartes et vues : la chanson des Corsaires, les Lotophages et les Kyklopes; Aïolos et les Lestrygons; Kirké et le pays des morts; les Sirènes, Charybde et Skylla, l'île du soleil; Itaque; la composition de l'*Odyssée*.

(2) P. 386. Les Sardes sont rattachés à la racine שרד : les Sirènes à שיר עץ, bien douteux dans le sens de « chant de l'Enchaînement magique »; la Sicile à שכל.

(3) P. 546.

gré de son imagination. Chacun de ces grains représente une réalité matériellement exacte; mais, dans le chapelet, l'inexactitude naît presque forcément de l'union trop intime ou de la séparation trop grande que le lecteur peut établir entre deux ou trois grains consécutifs (1) ».

Or le poète ne suivait pas les côtes, le périple à la main; il s'en inspirait de loin, grossissant les tableaux où les navigateurs avaient sans doute déjà mis en saillie les traits effrayants ou démesurément pittoresques. Était-il Grec ou Sémite? On croirait d'abord que « le Sémite aurait fourni le bloc; l'Hellène en aurait tiré la statue (2) ». M. Bérard pense au contraire que les Sémites eux-mêmes auraient déjà anthropomorphisé leurs textes, et cette proposition étonnera aujourd'hui beaucoup moins qu'il y a trente ou cinquante ans. La preuve, c'est que les paysages répondent mieux aux courses rapides des Phéniciens qu'aux expéditions des Grecs, qui visaient à conquérir et à coloniser : ce ne sont pas les mêmes itinéraires, et, dès leurs premières aventures, les Grecs cherchaient les traces d'Ulysse. Une preuve beaucoup plus décisive serait produite si les poèmes babyloniens avaient déjà, 2000 ans av. J.-C., mis en vers les aventures d'Ulysse-Melqart-Gilgamès. M. Jensen le pense, comme M. Bérard ne l'ignore pas. Si donc il n'a pas discuté les théories du savant allemand qui a allégué des points précis, c'est sans doute que son ouvrage était trop avancé, mais ce n'en est pas moins une lacune (3).

Quelquefois le poème phénicien, un des nombreux *retours* (*nostos*) qui ont précédé le *Nostos* immortel, aura été primitivement inspiré par l'Égypte. Ainsi le retour de Ménélas et, du coup, point capital, c'est l'origine même des Champs Élysées qui est cherchée en Égypte.

La description célèbre des Champs Élysées d'Homère ne ressemble pas à celle de Pindare. Chez Pindare, c'est l'idéal grec, toujours actif, même au pays du repos : « Pour les bons, le soleil éclaire des jours que n'obscurcissent jamais les ombres de la nuit. Dans les prairies empourprées de roses, ombragées par l'arbre qui produit l'encens, ils voient les bosquets se charger de fruits dorés. Les chevaux, les exercices du gymnase, les dés, la lyre se partagent leurs inclinations et leurs joies. Rien ne manque à l'éclat de leur florissante félicité (4). » Voici Homère : « Les dieux t'emmèneront dans la plaine Élyséenne, aux extrémités de la terre, chez le blond Rhadamanthys, où l'existence la plus facile s'offre aux humains; pas de neige, jamais de violente tempête ni de pluie, mais toujours les souffles d'un léger zéphyr, montant de l'Océan pour rafraîchir les hommes; les dieux récompensent en toi le mari d'Hélène et le gendre de Zeus (5). » Ici M. Bérard note que le zéphyr ou vent du N.-O. était redouté des Grecs pour sa violence, tandis que les Égyptiens respiraient avec bonheur « les doux souffles du Nord » (6).

Ce qui est plus considérable, c'est que les champs d'Ialou des Égyptiens ressemblent beaucoup aux Champs Élysées, et qu'on y arrive grâce aux mêmes titres.

(1) P. 546.

(2) P. 565.

(3) Ulysse est cependant rapproché d'Adapa (p. 70); comme le Babylonien, le Grec se laisse vêtir par Calypso, mais il ne mange pas l'Ambroisie (*Odyss.*, VII, 255-259). — On aurait pu citer Gilgames à propos de l'évocation des morts; M. Bérard écrit : « C'est une *évocation* à la mode des Sémites que décrivait le périple original et que copia fidèlement le poète odysséen; ce n'était pas une *descente* à la mode des Hellènes ». Nous avions dit de même en intervertissant le point de vue : « Il s'agirait plutôt, comme pour Ulysse, d'un lieu de rendez-vous où les morts auraient accès » (*Études sur les religions sémitiques*, p. 319).

(4) Cité d'après J. Girard, *Le sentiment religieux*, p. 371.

(5) Bérard, p. 65; *Od.*, IV, 472-480.

(6) L'auteur aurait pu confirmer cet argument par l'absence des vents dans l'Olympe grec : οὔτ' ἀνέμοισι τινάσσεται, *Odyss.*, VI, 43.

M. Maspero a écrit (1) : « Les idées de mérite et de justice n'ont aucune part à l'admission des âmes en ce séjour. Le privilège de la naissance et la faveur divine, gagnée par des présents et des formules mystiques, sont les seuls titres considérés. Les morts du commun demeurent sous terre, soit dans le tombeau même, soit dans un endroit déterminé; ce ne sont plus que des formes vides et impalpables, sans passions, sans affections, sans autre raison d'agir qu'un désir insatiable de l'offrande matérielle qui les nourrit, leur rend la vie et les empêche de s'anéantir à jamais. Seuls, les *serviteurs d'Horus* étaient admis à jouir d'une vie complète dans les champs d'Ialou ». ... οὕνεκ' ἔχεις Ἑλένην καί σφιν γαμβρὸς Διός ἐσσι. Cependant ces champs de Ialou ne seraient devenus les Champs Élysées que par l'intermédiaire des Phéniciens. Ἠλύσιον πεδίον ou Νῆσος μακάρων serait encore soit la transcription, soit la traduction en doublet, de אי עליצים, « l'île des jubilants ». Et cette étymologie n'est pas sans vraisemblance. Que l'on pèse l'importance de ce seul rapprochement. Si les mystères grecs, surtout par leurs allusions à la vie d'outre-tombe, sont de plus en plus ramenés à des influences égyptiennes, si ces influences ont pénétré en Grèce par les Phéniciens, les Phéniciens étaient donc eux-mêmes impressionnés par la pensée de la rétribution d'outre-tombe. Une rétribution très imparfaite, puisqu'elle dépendait de l'origine des hommes ou de la connaissance de certaines formules, mais une rétribution cependant qui n'excluait pas la justice morale, comme le prouve la confession négative des Égyptiens. Peut-on supposer que seuls les Hébreux se tenaient en dehors de ces courants d'idées?

C'est donc par tous les points qu'une lumière plus vive se fait sur le monde ancien, et cette connaissance plus arrêtée est en général favorable à la tradition. M. Bérard plaisante avec M. Michel Bréal des théories germanisantes qui expliquent l'*Odyssée* sans un Homère, soit par un développement organique, ou un dynamisme latent, ou une action chimique analogue à celle qui condense le lait caillé en fromage. Homère a existé, et, comme le disait Hérodote, quatre cents ans avant Hérodote lui-même, vers 850 av. J.-C., à la cour d'un prince Néléide, en Asie Mineure, peut-être à Milet.

Il n'est pas très conforme à cette estime de la tradition ancienne jusque dans certaines dates précises de la chronique de Paros, de considérer comme un simple conte égyptien l'exode des Hébreux (2). Peut-être cependant n'avons-nous pas à insister sur quelques phrases qui ne traitent la question que par le dehors.

Parmi les rapprochements sémitiques il en est d'excellents. M. Bérard a noté que l'expression ὅρκια τέμνειν est un calque du terme sémitique כרת ברית, ce qu'on savait depuis longtemps, mais il a fourni l'indice décisif, c'est que les Grecs faisaient prêter serment aux Phéniciens suivant leur rite : « Notre Turc de Thévenot ne connaissait ni le culte de la Vierge ni la puissance de saint François; il savait pourtant réclamer des Francs un serment par l'un et par l'autre. Si les héros achéens, de même, parlent de serments coupés, c'est que, dans les îles et villes maritimes de l'Asie Mineure, on savait exiger des marins étrangers un serment à la mode chananéenne (3). »

Nous goûtons beaucoup moins l'Astarté longueur de vie que nous croyons sans appui dans l'épigraphie (4) (p. 235) et qui se concilie peu avec l'autre étymologie aussi aventurée ארכה שערים. Les γερρα = αἰδοῖα ne peuvent venir de ערה, car la prononciation du *gh* suggère le *ghaïn*, non le *'aïn*. Que la Syrie soit le pays

(1) *Études de mythol.*, II, p. 14; *ap.* Bérard, p. 68.
(2) P. 60 et 85.
(3) P. 7.
(4) *Études sur les religions sémitiques*, p. 125. M. Bérard cite à la cantonade *les* inscriptions phéniciennes.

de Sour ou Tour, de Tyr, c'est ce que l'on n'admettra pas facilement (p. 552) (1).

Ces détails n'affectent pas les résultats généraux. On peut dire de tel ou tel ouvrage qu'il honore la science française ; on citera *les Phéniciens et l'Odyssée* pour avoir une idée caractéristique de la science française.

Du P. Scheil un second volume de textes Élamites-Anzanites (2). C'est merveille de voir sortir de l'obscurité impénétrable des tells ces sages monarques qui ont eu la précaution de graver des stèles. Il n'eût pas été inutile d'y joindre des vocabulaires ou des traductions assyriennes. Dépourvu de ce secours, le P. Scheil est obligé d'extraire patiemment le sens des mots élamites de contextes éclairés par l'analogie. Plus les textes deviennent nombreux, plus l'interprétation se précise et s'affermit. Tel texte, celui de la statue de la reine Napir asu, par exemple, peut être considéré comme *complètement* et, dans les grandes lignes, *définitivement* traduit. Les rois disent tantôt leurs guerres, tantôt leurs constructions; parfois ils dressent la liste de leurs fils et de leurs filles. Grâce à ces documents irrécusables, le P. Scheil a pu dresser le synchronisme des rois d'Élam et des souverains assyro-babyloniens, depuis le premier Sargon d'Agadé et son fils Naram Sin (vers 3750 av. J.-C., d'après Nabonide), jusqu'à Nabonide lui-même.

Un résultat très important, entre tant d'autres, est la date de Ḥammourabi (3) qui paraît définitivement acquise par les découvertes de Scheil : « Ḥammurabi de Babylone, d'abord vassal des Élamites, puis, vers la trentième année de son règne, leur vainqueur, clôt ce chapitre d'histoire et inaugure la monarchie babylonienne proprement dite, en face d'une monarchie élamite indépendante. Nous savons par Assurbanipal que Kutir Naḫḫunte a régné 1635 ans avant lui, ce qui nous fournit la date 2280 ans av. J.-C., pour l'époque du grand conquérant élamite. Retranchons-en les 224 ans que Bérose prête à cette dynastie *mède*, et nous obtenons pour l'autre terme, c'est-à-dire l'époque de Ḥammurabi : 2056. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de Bérose qui, à lui seul, convaincrait peu, — pour classer les douze *sukkal* (4) dont nous avons relevé les noms à Suse (et la liste n'en est pas close), il nous faut non pas seulement un demi-siècle, mais au moins 150 ans. Le terme Kutir Naḫḫunte (2280) est immobile de par le texte d'Assurbanipal, mais le terme Ḥammurabi reste mobile. Quinze *sukkal* environ, avec 15 ans de règne en moyenne pour chacun, requièrent un laps de 225 ans. Ḥammurabi n'a donc régné que vers 2050 (5) ».

Le grand roi, qu'on estime être l'Amraphel de la Genèse, se rapproche donc de la date qu'on peut tirer approximativement de la Bible pour l'époque d'Abraham.

Le roi élamite Kudur-KU-KU-MAL où M. Pinches persiste à voir Chodorlaomor est rangé par Scheil parmi les personnages mythiques dont il ne veut pas affirmer le caractère historique tant qu'ils ne se liront que dans les textes poétiques. Mais il n'hésite pas à faire figurer dans sa liste Kudur Lagamar, équivalent élamite de Chodorlaomor, sur la foi de Gen. XIV, 1, et fait remarquer que l'Ariok du même passage suggère un élamite *Iri agun*, les noms élamites connus fournissant les deux éléments (6).

(1) A la p. 161, אר pour הר ne peut être qu'une coquille. L'exécution typographique est d'ailleurs excellente.

(2) *Mémoires de la Délégation en Perse*, t. V. *Textes élamites-anzanites*. Deuxième série accompagnée de 17 planches hors texte, par V. Scheil, gr. in-4° de XXIII-116 pp. Paris, Leroux, 1904.

(3) Généralement regardé comme contemporain d'Abraham ; la plupart des assyriologues le plaçaient vers 2200 av. J.-C.

(4) Le *sukkal* apparaît depuis Kutir Naḫḫunte ; il remplace le *patési* des régimes précédents.

(5) P. XIII.

(6) *Temti agun*, et *Iri ḫalki* ; dans ארוך la lettre *n* de *agun* a pu être traitée comme nounnative.

Il va sans dire que le panthéon élamite va s'enrichissant chaque jour. A côté de In-Chouchinak, le dieu national de Suse, on remarque le Dieu très grand, sur lequel on aimerait à être informé. Les Élamites rendaient parfois hommage aux dieux des Sémites. C'est même en matière de culte que les emprunts à la langue babylonienne paraissent le plus fréquents (1). On assiste au spectacle étrange que Scheil a le premier constaté en Chaldée à propos de Goudéa : les rois faisant ériger une statue à eux-mêmes ou à leur femme, et créant tout un service d'offrande qui inaugurait le culte de la statue.

Pays bibliques. — *Le lieu du martyre de saint Étienne.* — Notre recension des ouvrages du R. P. Barnabé d'Alsace (2) n'a été du goût de personne. On nous a reproché de l'avoir trop maltraité, mais aussi de lui avoir fait la part trop belle. Le plus grand nombre goûte peu ces discussions oiseuses, querelles de moines, altercations de sacristie.

Le R. P. Barnabé lui-même a été le plus indulgent. Il a reproduit tout le bien que, voulant être impartial, on avait dit de ses thèses, et, sans s'arrêter aux points en litige, il a expliqué la mauvaise humeur du recenseur par une excessive préoccupation : « Les incohérences et les contradictions qui se rencontrent à chaque page dénotent clairement qu'en écrivant son foudroyant article, il ne possédait ni le calme ni la réflexion nécessaires à un critique. Quel est donc ce cauchemar qui hantait son esprit pendant qu'il laissait nerveusement courir sa plume (3)? » La cause de cette nervosité était l'anxiété extrême du recenseur, inquiet pour le sanctuaire de Saint-Étienne, qu'il défendait d'avance par toutes ces précautions oratoires.

Tout cela n'a d'ailleurs servi de rien. De même que le R. P. Cré a été malmené dans un appendice de l'ouvrage sur Melchisédec, le sanctuaire de Saint-Étienne est exécuté dans l'épilogue d'un nouvel ouvrage sur *le tombeau de la sainte Vierge à Jérusalem* (4).

On comprend aisément notre embarras et nos hésitations. De quel droit occuper encore les lecteurs de la *Revue biblique* de ces fastidieuses questions? Pourtant il y a là un petit point d'histoire qui n'est pas tout à fait sans intérêt, et il nous a paru que nous devions absolument une explication à ceux qui ont reconnu l'authenticité du sanctuaire de Saint-Étienne.

A nos amis, nous n'avons pas besoin de dire que l'œuvre de Saint-Étienne étant une école biblique, théologique et archéologique, nous tenons avant tout à notre réputation de travailleurs honnêtes, et, si on peut le dire sans prétention, de critiques pas tellement crédules. Nous apprécions à sa valeur l'honneur de contribuer au culte du premier martyr au lieu même de son supplice, mais nous y renoncerions volontiers si notre probité littéraire était le moins du monde en jeu.

A nos bienfaiteurs, à ceux qui ont, par leurs largesses, relevé le sanctuaire, nous devons de montrer qu'ils ne se sont pas trompés. On a dit les Dominicains agités, nerveux dans leur « maison de verre », tremblant de voir leur échapper le sanctuaire auquel ils attachent tant de prix. On aurait pu être troublé à moins, tant il était question, dans certains cercles, de la démonstration mathématique qui allait nous accabler !

(1) *Pâšîšu rabû*, le grand pontife; *gini-pi*, fondations pieuses, comme *ginu;* PAD, le babylonien idéographiant pour *nindabe*, offrandes; peut-être *kukunnu*, comme *gêgunu* dans le sens de sanctuaire (et non pas de tombeau).

(2) *RB.* 1903, p. 457 ss.

(3) *Le tombeau de la Sainte Vierge à Jésusalem*, p. 290.

(4) 8° de xx-302 pp. Jérusalem, fin novembre 1903.

La bombe a éclaté, il n'y a pas de casse.

Enfin nous devons des éclaircissements au Saint-Siège lui-même. La Sacrée Congrégation des Rites nous a concédé le privilège d'une messe votive en l'honneur de saint Étienne, selon le rite des sanctuaires de première classe en Terre Sainte, non pas parce que saint Étienne est le patron du couvent, mais parce que le couvent et l'église sont au lieu du martyre (1); la Sacrée Congrégation de la Propagande a accordé des indulgences pour la même raison. Nous ne pouvons reconnaître sans preuves solides que des documents si graves soient dénués de fondement et nous avons à cœur de prouver que la religion des Sacrées Congrégations n'a pas été surprise.

Faut-il ajouter que ces notes, que nous ferons aussi brèves que possible, ne peuvent être considérées comme une atteinte aux relations fraternelles qui existent, à Jérusalem comme partout, entre les RR. PP. Franciscains et les Dominicains?

Le R. P. Barnabé d'Alsace peut, sans offenser ses confrères, soutenir que le lieu de l'agonie du Sauveur n'est pas dans la grotte de Gethsémani. Il y a là cependant une chapelle et un sanctuaire proprement dit, une messe votive pour commémorer ce mystère.

Le rocher, dit traditionnel, de la Lapidation n'est pas un sanctuaire, pour la raison très simple qu'on n'a jamais pu bâtir aucune église sur ces pentes escarpées. Il n'est la propriété de personne. Il s'agit donc ici d'une simple question l'histoire, sur laquelle on peut opiner diversement sans altérer de cordiales relations.

Aussi bien entendons-nous relever seulement les arguments allégués contre nous, sans aucune allusion aux états d'âme de l'écrivain. Il nous sera d'autant plus aisé de passer, sans les voir, sur les insinuations du R. P. Barnabé, que lui-même paraît n'y attacher aucune importance et ne point en avoir parfaitement conscience. Toute la faute en est à sa plume qui court (2). Une plume qui court, cela explique bien des choses. De là proviennent aussi sans doute les étranges interprétations des textes que nous serons obligé de signaler.

Nous ne pouvons songer à reprendre ici toute la question du culte de saint Étienne à Jérusalem. Nous sommes obligé de renvoyer à nos études antérieures : *Une tradition biblique à Jérusalem* (3), et : *saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem* (4).

Tout ce qui nous importe en ce moment, c'est le nouveau système, fondé, pense-t-on, sur des faits nouveaux qui exigeraient la revision complète de l'instruction précédente.

Nous essaierons cependant d'être clair.

Nous avons toujours distingué deux questions.

Les Dominicains ont-ils retrouvé la basilique bâtie par Eudocie au nord de la ville à la mémoire du premier martyr?

Cette basilique est-elle celle de la lapidation?

Il se pourrait en effet qu'on répondît affirmativement à la première question sans être aussi sûr de trancher la seconde.

Sur le premier point les archéologues sont d'accord, phénomène assez rare, et qui

(1) Quum Hierosolymis Cœnobium et Ecclesia Fratrum Ordinis Prædicatorum extet in loco ubi martyrium subiit inclitus Protomartyr sanctus Stephanus... »

(2) On lit dans son dernier ouvrage, celui auquel nous ferons allusion désormais : « Dans l'*Appendice* se rencontrent, il est vrai, des expressions vives, même trop vives à l'adresse du R. P. Cré. Mais dans les polémiques de ce genre, elles peuvent facilement s'échapper d'une plume qui court rapidement. » L'*Appendice* est celui de l'ouvrage du R. P., *Le lieu de la rencontre d'Abraham*, etc.

(3) *RB.* 1894, p. 452 ss.

(4) Paris, Picard, 1894.

vaut d'être signalé. Les savants français, anglais, allemands ont donné sans hésiter leur adhésion. Le style de la basilique concorde absolument avec l'époque, et sa situation avec les documents écrits (1).

Depuis que l'église est relevée de ses ruines, le public le moins éclairé se rend compte qu'il ne peut pas y avoir eu beaucoup de monuments semblables dans la région. Or les pèlerins et les écrivains ecclésiastiques n'ont jamais placé là que la basilique eudocienne de saint Étienne.

Y a-t-il un fait nouveau qui détruise cet accord?

Les RR. PP. Franciscains ont acquis, peu après nous, un terrain assez considérable au côté droit du chemin en allant vers la ville; on a beaucoup construit dans ce quartier; a-t-on trouvé le moindre vestige d'une basilique grecque? Nous l'ignorons absolument et le R. P. Barnabé ne nous renseigne pas sur ce point. Nous voyons seulement poindre le fait nouveau. On nous menace obscurément de transformer la basilique en bains romains (2). Après Amwâs, Saint-Étienne. Soit, nous serions bien aise que le R. P. Barnabé tentât cette démonstration. On ne s'ennuiera pas ce jour-là à Jérusalem.

Il est juste de dire que sur la deuxième question posée les archéologues se sont montrés plus réservés. Dans les cercles critiques plusieurs n'admettent même pas l'authenticité du Saint-Sépulcre. C'est qu'ici la tradition entre en jeu, et on sait combien les savants, surtout protestants, sont sceptiques en pareille matière. Du moins personne n'a songé parmi eux à supposer deux basiliques construites par la même Eudocie, au même premier martyr.

Pour nous, nous avons raisonné à propos de Saint-Étienne comme à propos du Saint-Sépulcre. Le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique se sont mis d'accord pour élever une très belle basilique à saint Étienne au lieu de son martyre. Nous sommes impuissants à contrôler leurs éléments d'information. Mais il est vraisemblable que saint Étienne a été lapidé au lieu ordinaire des exécutions, et il est fort possible qu'un lieu semblable ait été connu au ve siècle. Notre créance, qui n'a rien de dogmatique (3), repose sur l'autorité de l'Église de Jérusalem et de l'État impérial. Aussi bien sommes-nous loin de prétendre à une certitude absolue. Nous affirmons cependant qu'à Jérusalem même, après le Saint-Sépulcre et le Cénacle, aucun lieu saint n'offre autant de garanties.

Cela pour les savants critiques, car le R. P. Barnabé ne semble pas douter qu'on ne fût très bien informé à Jérusalem au ve siècle sur le lieu de la lapidation.

En quoi consiste donc son système?

Le nouveau système consiste à distinguer deux basiliques, l'une consacrée en 438 par saint Cyrille d'Alexandrie et bâtie sur le lieu du martyre dans la vallée de Josaphat, l'autre commencée en 455 par l'impératrice Eudocie, « pour y trouver sa sépulture ». « Ce vaste monument fut également dédié à saint Étienne, après qu'on y eut déposé quelques reliques du patron de prédilection d'Eudoxie, qui y fut enterrée peu de mois après (4). »

Quel est ici le fait nouveau qui autorise la distinction? Le R. P. va nous le dire :

(1) Sur l'objection du chemin et de la grandeur de l'église, cf. *Saint Étienne*, etc., p. 187 et p. 77

(2) « ... Le *Chronicon Pascale* rapporte que l'empereur Adrien fit élever à Jérusalem deux thermes publics, dont on pourra découvrir l'emplacement en suivant, par exemple, les canaux qui y amenaient l'eau de la campagne » (p. 292).

(3) Il est bien un peu exagéré de dire : « Depuis nombre d'années, il (le P. Lagrange) a publié à plusieurs reprises comme dogme, que le lieu de la lapidation du Protomartyr se trouve dans la propriété des Pères Dominicains » (p. 290). Avec une plume qui court!

(4) P. 164, note. Nous pourrions demander au R. P. comment il sait qu'Eudocie a bâti cette église « pour y trouver sa sépulture », mais passons.

« Le R. P. Lagrange connaît très bien la *Vie de Pierre l'Ibérien*, ainsi que celle de *sainte Mélanie la Jeune*, écrites l'une et l'autre par des auteurs du ve siècle, très familiers avec les sanctuaires de Jérusalem. Il ne peut donc pas ignorer que le 15 mai 438, saint Cyrille d'Alexandrie consacra l'église construite par l'empereur Théodose II et l'impératrice Eudoxie sur l'emplacement de la lapidation de saint Étienne, et cela dans la vallée de Josaphat (1). »

J'avais dit dans ma recension des ouvrages précédents du R. P. Barnabé qu'il avait « un souci de citer exactement les textes qui contraste heureusement avec la négligence de quelques-uns de ses devanciers ». Le R. P. a reproduit cette phrase avec une certaine complaisance. Je suis dans la nécessité toujours pénible de me rétracter formellement. Le lecteur me croira à peine si j'avance que le texte de la Vie de sainte Mélanie ne dit pas où se trouvait l'église de Saint-Étienne et que celui de la Vie de Pierre l'Ibérien la place positivement en dehors des portes septentrionales de la ville. Voici le texte de la Vie de Mélanie auquel le R. P. fait allusion (2) : « Altera vero die cum esset in collecta beati Stephani protomartyris, cum non procederet ad vigilias, diluculo vadens in eodem martyrio, præcepit oblationem de monasterio suo fieri. Non enim habebat consuetudinem communicare nisi et ipsa oblationem obtulisset. Igitur revertens, vigilat cum suis virginibus. »

Le texte prouve seulement qu'il existait à Jérusalem un sanctuaire dès l'an 439, son emplacement étant laissé indéterminé par le biographe. Je n'ai point au début cité ce texte parce que je ne l'avais pas sous la main. S'il m'avait été connu plus tôt, je l'aurais sans doute expliqué de la petite chapelle de l'église du mont Sion qui a contenu d'abord les reliques de S. Étienne. Cette petite chapelle a été mentionnée par plusieurs pèlerins et même dessinée par Arculfe. Je me serais trompé, car il est à peu près certain maintenant qu'il s'agissait dès lors de l'église de la Lapidation. Ce point a été mis en lumière par un texte de la Vie de Pierre l'Ibérien. Loin de le dissimuler, je me suis empressé de le publier en français, parce qu'il apporte un éclatant témoignage à notre thèse.

D'après le biographe en effet, sans aucun doute possible, l'église de S.-Étienne, bâtie par Eudocie, était au nord de la ville, et c'est cependant cette première (?) église que le R. P. Barnabé place dans la vallée de Josaphat ! Puis-je me permettre d'ajouter que j'ai dès 1896 assigné la date de 438 (3) ?

Qu'on veuille bien me pardonner de reproduire ce que j'écrivais alors (4).

« L'intervention de S. Cyrille d'Alexandrie dans la déposition des reliques de S. Étienne est un fait nouveau. Voici le texte de la vie (p. 33) :

« Car Cyrille avait été invité par la fidèle et orthodoxe reine Eudocie à venir pour la déposition des os vénérés de l'illustre et très glorieux Étienne, le premier des martyrs et le premier des diacres, et pour accomplir la dédicace du beau temple qu'elle avait bâti en dehors des portes septentrionales de la ville, et il accepta volontiers cet appel. Et lorsqu'il fut arrivé, avec une foule d'évêques de toute l'Égypte et qu'il eut accompli avec honneur la déposition des saints os du premier des martyrs, le quinzième jour du mois de Ijâr (mai), il fit, le 16 du même mois, sur l'invitation de sainte Mélanie, la déposition des saints martyrs

(1) P. 290.

(2) *Vita s. Melaniæ junioris*, Analecta Bollandiana, t. VIII, 1889 (et non 1879), p. 58. Simon Métaphraste, également cité, ne dit rien de plus. Après avoir passé la nuit à la grotte de la Nativité : τῇ μετὰ ταύτην εἰς τὸ τοῦ πρωτομάρτυρος ἱερὸν ἀφικνεῖται. *P. G.*, CXVI, col. 791.

(3) Comme M. l'abbé Chabot dans un travail publié à la fin de 1895 ou au début de 1896, *Revue de l'Orient latin*, 1895, p. 367 ss.

(4) *Revue biblique*, 1896, p. 457 ss.

perses, des quarante martyrs avec eux au mont des Oliviers, dans le vénérable (1) temple qui avait été aussi élevé brillamment par la reine Eudocie, elle-même, comme il est attesté et écrit dans une inscription sur la paroi.

« Ce texte intéressant suggère à M. Raabe cette simple réflexion : « Comme Eudo-« cie ne doit être venue en Palestine qu'en 444 et que Cyrille est mort cette même « année, la dédicace n'a pu avoir lieu qu'en 444. Mais Mélanie n'a pu prendre part « à ces solennités à cette date, si sa mort a vraiment eu lieu en 439, comme nous « l'avons indiqué d'après Stadler. » Voilà des difficultés sur lesquelles l'éditeur passe bien légèrement! Eudocie arrive à Jérusalem, et, l'année même de son arrivée, elle peut faire consacrer une grande église bâtie par elle! Cyrille se trouve à cette solennité en mai, l'année même de sa mort que plusieurs placent en juin, et on n'aurait rien su de ce voyage! Et Mélanie que notre auteur mêle à ces solennités serait morte cinq ans auparavant! Ce n'est pas tout, Cyrille de Scythopolis, auteur très au courant des choses de Palestine, savait que l'église de S.-Étienne avait été dédiée par Eudocie (2) avant d'être achevée, l'année même de sa mort, le 15 janvier (460). Il serait flatteur pour nous que l'église de S.-Étienne, qui s'élève en ce moment précisement sur les fondations d'Eudocie, eût été consacrée par le grand docteur de la maternité divine; mais comment concilier toutes ces données?

« M. Raabe n'a pas tenu compte d'un premier voyage d'Eudocie à Jérusalem qui a dû avoir lieu en 438. Nous lisons en effet dans la chronique du comte Marcellin : « *Ind. VII. Theodosio XVII et Fest. coss.* (en 439!) : *Eudoxia, uxor Theodosii prin-« cipis, sex Hierosolymis urbem regiam remeavit, beatissimi Stephani primi martyris « reliquia quæ in basilica sancti Laurentii posita venerantur, secum deferens* (3) ».

« Eudocie, Mélanie et Cyrille ont donc pu se rencontrer à Jérusalem en 438. Mais, dans ce premier voyage, l'impératrice n'a pas dû séjourner longtemps dans la Ville Sainte, puisqu'elle n'y est allée qu'après le mariage de sa fille qui eut lieu en 437. Comment a-t-elle eu le temps de bâtir une grande église, sans parler du témoignage de Cyrille de Scythopolis? La difficulté paraît insoluble, et il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que la Vie de l'Ibère ne dit pas expressément que cette consécration a eu lieu. Cyrille est invité à faire la déposition des reliques et la consécration de l'église : il ne fait que la déposition. Où se fit-elle? Peut-être commença-t-on les travaux par une crypte qui fut en quelques mois prête à recevoir les reliques du martyr. Car elles étaient renfermées dans une sorte de cavité! C'est un renseignement précieux que nous devons encore au document syriaque, et qui fait remonter aux origines de l'Église la constatation de ce *magnum cavum* dont parlait Théodoric au moyen âge et dont on a retrouvé les traces de nos jours!

« Au moment où Pierre l'Ibère, parvenu à un âge avancé, allait quitter les environs de la Ville Sainte, un de ses disciples crut le voir en songe accomplissant un dernier pèlerinage aux Saints Lieux. Parti d'un village situé au nord de la ville, « il entra « en premier lieu au martyrium de S. Étienne, qu'il rencontra en premier lieu. Il des-« cendit dans la grotte et pria devant l'urne funéraire (p. 99) ». Voilà deux fois que cet auteur, contemporain des faits, place l'église d'Eudocie au nord, mais il est inutile d'insister, car peut-on encore placer le martyrium de S. Étienne au ve siècle dans la vallée de Josaphat? Nous faisons surtout remarquer cette grotte, qui pour-

(1) M. Raabe traduit : *petit*.

(2) Καὶ πρῶτα μὲν τὸν ἐπὶ Στεφάνῳ τῷ πρωτομάρτυρι τοῦ Χριστοῦ ναὸν ἐλλειπῶς ἔτι τῆς παρασκευῆς ἔχοντα, πέμπτῃ ἐγκαινίζει καὶ δεκάτῃ μηνὸς Ἰαννουαρίου. *Vit. Euthym.*, § 99.

(3) Migne, *P. L.*, t. LI, p. 926.

rait être la partie la plus ancienne du sanctuaire, où S. Cyrille aurait déposé les ossements du premier martyr ».

Aujourd'hui je ne puis que maintenir ces conclusions. La fête de la dédicace comportait la translation des reliques du saint, lorsqu'elle n'avait pas encore eu lieu, mais la translation pouvait être antérieure. Mgr Duchesne note que, dans les premiers temps, la dédicace n'était, à proprement parler, qu'une solennité sans rite spécial (1). « Ni le sacramentaire léonien ni celui du pape Hadrien ne contiennent de formules pour la dédicace des églises. » D'ailleurs il faut distinguer les églises de ville et les églises cémitériales. Ces dernières n'étaient quelquefois « qu'une exèdre couverte, suffisante pour abriter le prêtre, l'autel et quelques assistants; si l'assemblée était nombreuse, elle s'installait en plein air, dans l'enceinte du cimetière. Mais il arrivait souvent que l'église cémitériale s'élevât près ou au-dessus du tombeau d'un martyr. Alors la dévotion populaire y amenait un concours qui ne se bornait pas à la fête de l'anniversaire (2) ». On comprendrait très bien que l'Église de Jérusalem se soit fait un devoir de transporter les restes de S. Étienne au lieu de la lapidation dès qu'elles purent y trouver un abri convenable. Mgr Duchesne dit encore : « On aimait à tenir des réunions, liturgiques ou autres, aux lieux où dormaient les héros de la foi. La nécessité d'abriter ces réunions et le désir d'honorer le souvenir de ceux qui en étaient l'objet firent construire des édifices parfois considérables et somptueux sur les tombes des martyrs et des apôtres (3). »

L'autorité du biographe de Pierre n'est pas d'ailleurs au-dessus de tout soupçon. C'était un monophysite ardent, ennemi acharné du « traître » Juvénal, qui, comme tous ceux de son parti, prétendait suivre la pure doctrine de S. Cyrille et tenait par conséquent à le grandir aux dépens de Juvénal. Est-il si vraisemblable que Cyrille soit venu en triomphateur, avec une foule d'évêques de toute l'Égypte, pour consacrer des églises, sur l'invitation d'Eudocie, dont l'auteur affecte d'ignorer le retour à l'Église, sans dire un mot de l'évêque du lieu?

Mais nous consentons volontiers à prendre ce texte à la lettre : il nous est d'ailleurs favorable! Il est du moins certain que l'auteur n'a rien omis de ce qui pouvait glorifier S. Cyrille, et s'il ne dit pas qu'il ait consacré l'église, comme le R. P. Barnabé le dit, lui, en toutes lettres, c'est que cette consécration n'a pas été faite par lui. Admettons, pour faire la part très large au système contraire, que dès 438 il y avait, au nord de la ville, non seulement une crypte mais une église, où sainte Mélanie est venue prier; cela ne prouve pas du moins que l'église ait été complètement achevée et en état d'être dédiée. Si elle a été bâtie par Eudocie, comme le dit notre auteur, cela est même matériellement impossible, puisque Eudocie a séjourné alors trop peu de temps à Jérusalem pour terminer son œuvre.

Que résulte-t-il donc pour nous du fait nouveau? A qui fera-t-on croire qu'Eudocie ait bâti au nord de Jérusalem deux églises, complètement distinctes, dédiées toutes deux au même martyr, toutes deux ornées de ses reliques, alors que les pèlerins et les auteurs ecclésiastiques n'en mentionnent jamais qu'une? Le principal titre d'honneur d'Eudocie dans ses constructions à Jérusalem est la basilique de S.-Étienne. Si on tient absolument à mettre au nord deux bâtisses, il faudra donc dire que la première n'étant pas jugée assez belle a été remplacée par la seconde, et que c'est pour cela qu'on ne parle jamais que de cette dernière; mais n'est-il pas beaucoup plus

(1) *Origines du culte chrétien*, p. 386 ss.
(2) *Origines du culte chrétien*, *l. l.*
(3) *Origines...*, *l. l.*

simple de supposer que la construction, entreprise avec beaucoup d'entrain au premier voyage d'Eudocie, est demeurée ensuite en suspens ? L'église de la Résurrection a demandé environ dix ans de travail, à une époque florissante, quand Constantin, maître absolu, activait les travaux. Est-il étonnant qu'on ait mis une vingtaine d'années à construire l'église de S.-Étienne? Eudocie revint à Jérusalem en 444 ou en 450, mais elle était en disgrâce. Elle passa ensuite environ quatre ans dans l'hérésie. Ce n'est donc que vers 455 qu'elle put s'occuper de nouveau de l'église du protomartyr. Et c'est en effet à cette époque que le R. P. Barnabé place la construction de la grande basilique, et nous-même avions écrit que cette œuvre fut « le sceau de sa réconciliation avec l'Église catholique (1) ».

C'est ici sans doute qu'il faut tenir compte du fait nouveau. La Vie de Pierre l'Ibérien ne change pas la place de la basilique; elle prouve seulement qu'elle est un peu plus ancienne que nous ne pensions d'abord.

Et en effet, lorsqu'on relit les textes à cette lumière, on est obligé de reconnaître qu'aussitôt convertie par saint Euthyme, Eudocie lui demande un supérieur, Gabriélios, pour le monastère de Saint-Étienne (2). Il existait donc. Plus tard, quand elle fait dédier l'église du protomartyr, elle s'occupe de lui fonder des revenus et elle confie la garde de cette église au même Gabriélios (3)... Faut-il supposer qu'elle l'a pris à Saint-Étienne l'Ancien pour le placer à Saint-Étienne le Nouveau? N'est-il pas évident qu'il s'agit du même monastère au supérieur duquel est confiée l'église nouvellement consacrée?

On le voit, de quelque manière qu'on entende le texte de Pierre l'Ibérien, l'authenticité du sanctuaire actuel en est simplement confirmée. Car nous n'avons jamais mis de *hic* à aucun lieu de la basilique, et il nous suffit de conserver une relation directe avec le lieu du martyre. S'il n'y a eu qu'une église, tout est parfaitement clair. Si une grande église a succédé à une autre moindre (toujours au nord !), ou bien on a démoli la première pour demeurer plus exactement sur le lieu de la lapidation, ou bien on a tenu à placer la grande église le plus près possible de la première (4), et cela suffit.

Nous ne songeons nullement à dissimuler ce qui demeure obscur; nous tâtonnons pour approcher le plus possible de la vérité dans la question des origines de la basilique Eudocienne, mais cette obscurité ne jette aucune ombre sur le fait parfaitement clair de la situation de l'unique ou des deux basiliques en dehors des portes du nord. En nous plaçant dans l'hypothèse de deux églises, *dato non concesso*, nous entendions montrer que notre position tient en tout état de cause. D'ailleurs l'unité nous paraît beaucoup plus probable. Il serait en tout cas bien hardi de s'appuyer sur l'éloge attribué à Basile de Séleucie pour conclure à une première église de proportions modestes, car celle dont il parle est « digne de la mémoire d'Étienne, de ses travaux et de ses illustres combats (5) ». Le panégyriste dit assez clairement dans

(1) *S. Étienne*, p. 69. On ne s'appuiera pas sans doute sur Nicéphore Calliste pour soutenir que la basilique de S.-Étienne est la dernière œuvre d'Eudocie, car son τελευταῖον δὲ πάντων est purement oratoire; enfin, elle construisit... *the last but not the least*... Nicéphore (XIVe siècle) embellit seulement les renseignements d'Évagre qu'il reproduit presque textuellement en ajoutant, d'après l'opinion commune, que l'église était au lieu de la lapidation.

(2) Γαβριηλίῳ δὲ τὴν τοῦ φροντιστηρίου πιστεύει ἐπιστασίαν Στεφάνου τοῦ πρωτομάρτυρος (*Cyrille de Scythopolis*, n° 87).

(3) Καὶ τὴν περὶ αὐτὸν πρόνοιαν ἀναθεῖσα Γαβριηλίῳ (*Cyr.* n° 99).

(4) Comme on a fait par exemple à Fourvières, quoique l'ancien sanctuaire ne représentât pas dans le même sens un lieu saint.

(5) Voici tout ce texte, souvent cité, mais capital : Ἀποτίθεται δὲ τοῦ μακαρίου τὸ λείψανον κατὰ τὸ αὐτοῦ τοῦ Στεφάνου θέλημα πρὸ τῶν τειχέων τῆς Ἱερουσαλήμ, ἔνθα λιθοβοληθεὶς, τὸν

le grec que cette église était déjà bâtie du temps de Juvénal, mort probablement en 458, deux ans avant Eudocie. Aussi bien on ne fait pas la dédicace d'une église inachevée. Lors donc que Cyrille de Scythopolis dit qu'Eudocie fit la dédicace de l'église de Saint-Étienne, quoiqu'il manquât encore quelque chose à sa κατασκευή, ce mot doit s'entendre, comme l'usage y autorise, de l'ameublement, des revenus, etc., et c'est en effet à fonder des revenus que s'appliqua alors l'impératrice (1).

Il faut revenir à sainte Mélanie pour rencontrer un texte vraiment nouveau. Les RR. PP. Bollandistes viennent précisément de publier le texte grec de sa Vie, texte qui paraît bien supérieur aux textes latins connus jusqu'à présent (2). La dévotion de la sainte pour saint Étienne ne peut nous laisser indifférent et l'intérêt des passages que nous allons citer nous excuserait à lui seul d'être revenu sur cette question. Le grec ne diffère du latin que sur un point : il nomme expressément déposition des reliques ce que le latin nommait *dedicatio* ; les deux cérémonies étaient en effet souvent confondues, mais la nuance est intéressante parce que le grec emploie les mêmes termes que Pierre l'Ibérien.

D'ailleurs il n'est pas sans intérêt de constater que le grec confirme le latin.

On voit sainte Mélanie faire élever un oratoire au monastère des vierges qu'elle avait fondé au mont des Oliviers : « Elle y déposa aussi les reliques des saints martyrs, je veux dire de Zacharie le Prophète et du saint protomartyr Étienne, et des saints quarante martyrs de Sébaste, et d'autres dont Dieu connaît les noms (3). »

Ce fut à cette déposition qu'assista Eudocie, et le biographe coïncide ici en partie avec la vie de Pierre. L'impératrice étant montée au mont des Oliviers pour visiter sainte Mélanie et ses vierges, elle s'invita aimablement à assister à la fête qui se préparait (4).

Mais il est évident en soi et clair par le texte du biographe de Mélanie que c'était elle qui avait bâti cette église. Le biographe de Pierre s'est donc trompé en attribuant sa construction à Eudocie, quoiqu'il allègue une inscription murale. Il a donc pu se tromper en prétendant que Cyrille avait été invité par Eudocie à faire la dédicace du temple du premier martyr. Il ne faut pas oublier qu'il a écrit après la mort de son maître survenue en 485 (5) et peut-être seulement dans les premières années du VIe siècle.

La dévotion de Mélanie pour saint Étienne devait se manifester d'une manière éclatante peu avant sa mort (31 déc. 439, un dimanche). Après avoir prié toute la

ἀπανταχοῦ τῆς οἰκουμένης βοώμενον ἐπιδόξως ἀοίδιμον ὑπομείνας θάνατον, τοὺς λαμπροὺς τοῦ μαρτυρίου ἀνεδήσατο στεφάνους· ἐπαξίας τῆς ἐκείνου μνήμης, καὶ τῶν ἐκείνου πόνων, καὶ τῶν εὐκλεεστέρων ἀγώνων Ἐκκλησίας οἰκοδομηθείσης ὑπὸ τοῦ (dans Migne τῶν !) νῦν ἔνδοξον καὶ περίβλεπτον θρόνον Ἰακώβου διακοσμοῦντος Ἰουβεναλίου. *P. G.*, LXXXV, col. 469. Le texte latin dit *exstruente*, mais οἰκοδομηθείσης marque le passé, sans parler de la nuance du passif.

(1) Εἶτα καὶ πολλὸν αὐτῷ πρόσοδον ἀπονείμασα, καὶ τὴν περὶ αὐτὸν πρόνοιαν ἀναθεῖσα Γαβριηλίῳ... N° 99.

(2) *Analecta Bollandiana*, 1903, 1er fascicule. Ce texte n'était pas connu du R. P. Barnabé quand il a publié sa brochure, mais il a mis une extrême obligeance à me le communiquer. — Outre la Vie latine publiée par les Bollandistes en 1889, il existe un texte latin découvert par Son Éminence le Cardinal Rampolla en Espagne et dont Elle prépare la publication.

(3) N° 48. Κατέθετο δὲ ἐκεῖσε καὶ λείψανα ἁγίων μαρτύρων, λέγω δὴ Ζαχαρίου τοῦ προφήτου καὶ τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου καὶ τῶν ἐν Σεβαστείᾳ μαρτυρησάντων ἁγίων τεσσαράκοντα καὶ ἑτέρων...

(4) N° 57. Ἤμελλεν δὲ γίνεσθαι ἡ κατάθεσις τῶν ἁγίων λειψάνων ἐν τῷ νεωστὶ ὑπ' αὐτῆς κτισθέντι μαρτυρίῳ, ὡς ἀνωτέρω εἰρήκαμεν. Καὶ παρακαλεῖ ἡ βασίλισσα, ἵνα παρούσης αὐτῆς γένηται ἡ ἑορτή. Le texte latin dit sèchement : « Porro autem cum celebraretur novi templi dedicatio, illa quoque aderat et festum celebrabat », n° 26.

(5) D'après Raabe (p. 10), plutôt après 485, mais avant 491.

nuit de la Nativité dans la grotte de Bethléem, elle se rendit le lendemain au martyrium du Protomartyr, « car la mémoire de sa dormition était arrivée, et nous y étant réunis, nous retournâmes au monastère. Et dans la veillée je lus le premier, puis trois sœurs lurent, et enfin la dernière de toutes elle lut elle-même dans les Actes la dormition de saint Étienne ». Elle annonça alors sa mort prochaine et fit à ses filles ses dernières recommandations, puis, « les ayant laissées, elle dit à mon humble personne : Allons au martyrium du monastère des hommes pour y prier (1), car il y a là aussi des reliques de saint Étienne (2) ». Elle y fut donc et pria le maître des martyrs et les martyrs eux-mêmes, sans allusion spéciale au premier martyr.

On voit que Mélanie pouvait vénérer saint Étienne en trois endroits : dans son propre monastère de religieuses et dans le monastère des hommes qu'elle avait fait bâtir non loin de là ; mais le jour de la fête du saint, elle avait voulu se rendre dans son propre sanctuaire. Il est fâcheux qu'on ne nous dise pas si c'était celui de la lapidation ni où il était situé ; on ne dit pas du moins qu'il fût dans la vallée de Josaphat.

Il est vrai que le R. P. Barnabé a eu le tranquille courage de faire intervenir la *Peregrinatio* attribuée à Sylvie.

« Sainte Sylvie d'Aquitaine dit de son côté : « Au delà du torrent de Cédron se trouve « une grotte avec une église par-dessus, à l'endroit où, la cinquième férie, après la « cène, les Juifs s'emparèrent du Sauveur ; ce lieu est au fond de la vallée de Josaphat... « et non loin de là, il y a le martyre de saint Étienne (3). » Le R. P. écrit-il son texte pour une catégorie de personnes qui ne lisent même pas ses notes ? car la note reconnaît que le texte cité n'est pas de la *Peregrinatio* du IVe siècle, mais de Pierre Diacre, auteur du XIIe siècle : « Il compila un nouveau traité des saints Lieux avec les récits de Sylvie, le traité des saints Lieux par Bède le Vénérable, et quelques autres sources ». Ce texte peut donc venir d'une autre source. Notre critique reconnaît avec Gamurrini, dans ce petit fragment, le style de la pèlerine gauloise ! Il est pourtant bien clair que ce texte n'est pas du IVe siècle. Ou bien le R. P. traduit *martyrium* dans le sens de martyre (4), comme il est écrit dans son texte, et c'est un contre sens, ou bien dans le sens d'une église dédiée à un martyr, et cette église n'existait pas au temps de la pèlerine qui ne la mentionne pas dans son texte authentique et qui ne pouvait pas la mentionner puisque l'invention des reliques n'a eu lieu que plus tard, en 415 : si à cette époque on les a mises au mont Sion, c'est sans doute qu'il n'y avait pas d'église au lieu du martyre.

Aussi M. Paul Geyer, qui a donné de la *Peregrinatio* une édition critique, s'est-il bien gardé de lui attribuer spécialement ce fragment.

Enfin, comment peut-on alléguer une tradition plaçant le lieu du martyre dans la vallée de Josaphat, quand la relation du prêtre Lucien, reçue dans toute l'Église avec tant de faveur, le met si nettement au nord de la ville, dans la plus ancienne recension ? Ce seul texte suffirait à trancher la controverse, et si nous nous sommes attardé à discuter les autres, c'est parce qu'ils n'étaient pas sans intérêt pour les détails du culte du saint. Il faudra commencer par s'attaquer à la relation de Lucien quand on voudra ébranler le sanctuaire de Saint-Étienne ; or il n'en est pas soufflé mot.

Le texte grec publié par Papadopoulos qui représente une recension inférieure ne peut être cité pour la vallée de Josaphat, puisqu'il dit seulement que saint Étienne

(1) Les Bollandistes ferment les guillemets à cet endroit.

(2) Αὐτὴ καταλείψασα αὐτὰς ἔφη πρὸς τὴν ἐμὴν εὐτέλειαν· « Ἀπέλθωμεν εἰς τὸ μαρτύριον τοῦ μοναστηρίου τῶν ἀνδρῶν ἵνα εὐξώμεθα » — καὶ γὰρ ἀπόκειντται καὶ ἐκεῖ λείψανα τοῦ ἁγίου Στεφάνου.

(3) P. 151 s.

(4) *Et non longe est martyrium sancti Stephani.*

fut lapidé à Jérusalem, et son corps jeté en dehors de la ville, par où nous allons à Cédar (1).

Ni le texte de la Vie de sainte Mélanie, ni celui de la Vie de Pierre l'Ibérien ne peuvent donc être allégués en faveur de la vallée de Josaphat, comme le fait le R. P. Barnabé avec une si étrange assurance, le premier parce qu'il ne dit rien, le second parce qu'il dit expressément « en dehors des portes du Nord » et que la vallée de Josaphat et le fameux rocher sont spécialement à l'est.

Mais si nous argumentons des textes, ce n'est assurément pas pour le R. P., car il nous dira sans doute qu'ils sont altérés. « Presque tous les pèlerins et plusieurs chroniqueurs du temps des croisades parlent du lieu de la lapidation de saint Étienne et de sa première église, lorsqu'ils décrivent les sanctuaires de la vallée de Josaphat. L'archidiacre Théodose et Antonin de Plaisance font de même; seulement quelque copiste, étranger au pays, a maladroitement fusionné les deux églises en une seule (2) ».

Pour le temps des croisades, nous renvoyons à l'étude déjà citée (3); nous ne sachons pas que le R. P. Barnabé puisse alléguer des textes plus anciens; quant à Théodose et à Antonin, les voici de nouveau; Théodose (vers 530) : « Sanctus Stephanus foris portam Galilee lapidatus est. Ibi et ecclesia ejus est, quam fundavit Eudocia, uxor Theodosii imperatoris »... Le pseudo-Antonin : « Et ipse sanctus Stephanus requiescit foris portam sagitte jactu, ad viam quæ respicit ad occidentem (4) que descendit ad Joppen et Cesaream Palestine vel Diospolim civitatem »... Où voit-on la moindre trace de fusion, la moindre allusion à la vallée de Josaphat? Tout est clair : le lieu de la basilique, le nom de la porte, la direction de la route...

Hélas, que n'avons-nous souvent des témoignages aussi précis, tous concordants!

Nous n'avons pas su trouver d'autres arguments dans la brochure du R. P. Barnabé. Sans doute il convient d'attendre son livre. Pour le moment voici le bilan. La basilique des Dominicains, un ancien bain romain; la basilique d'Eudocie à chercher de l'autre côté du chemin, dans un endroit à déterminer; les Vies de Pierre l'Ibérien et de Mélanie témoignant pour la vallée de Josaphat quand celle de Mélanie est muette et celle de Pierre, à deux reprises, décisive en faveur du nord; sainte Sylvie étudiée non dans son propre texte, mais dans un auteur du XIIe siècle, dont la source est anonyme, Théodosius et Antonin altérés par des copistes.

Nous prenons ici congé du R. P. Barnabé jusqu'au jour où il aura produit des arguments plus solides que nous nous empresserons de soumettre à nos lecteurs.

Jérusalem.

Fr. M. J. LAGRANGE.

(1) *Revue biblique*, 1900, p. 142 ss. Le texte grec dit εἰς τὰ Ἐξώπυλα, que nous proposions de traduire : le dehors de la porte, le faubourg de la ville. M. Clermont-Ganneau (*Revue biblique*, 1900, p. 309) préfère y voir « la voirie de Jérusalem, les tas d'ordure situés en dehors des portes de la ville »... Le savant maître ajoute : « Les mots ὡς ἐπὶ τοῦ Κηδὰρ ἀπερχόμεθα ont tout l'air d'être une glose ». Nous avions en effet noté combien ils sont étranges dans la bouche du défunt Gamaliel! M. Clermont-Ganneau dit enfin : « J'ai quelque peine à croire que, par Κηδάρ, il faille entendre la région de Damas : ὁ (?) Κηδάρ peut avoir été le nom (peut-être estropié) de quelque point des environs immédiats de Jérusalem ». On sera bien vite tenté de lire *Cédron;* mais on ne se rend pas des déblais situés à l'est de la ville au Cédron, on y est arrivé. D'ailleurs le texte est garanti par la recension plus ancienne, et la porte du nord se nomme encore aujourd'hui *porte de Damas*. Il est bien étrange que la vallée de Josaphat ne puisse se prévaloir que d'altérations supposées!

(2) P. 164, note.

(3) *Revue biblique*, 1894, p. 452 ss.

(4) On sait que la voie romaine de Jaffa et de Lydda avait son point de départ à la porte du nord pour infléchir ensuite à l'ouest.

« *La Palestine, guide historique et pratique* (1) », est un élégant volume dû au talent et à l'expérience « des professeurs de N.-D. de France à Jérusalem ». Il a été composé dans un but d'utilité qui restreint naturellement à des limites déterminées son point de vue scientifique. On a visé surtout à le rendre pratique, d'une information ample et précise, mais choisie toujours dans la perspective du pèlerin ou du touriste éclairé, qui n'ont trop cure de détails techniques. Les « renseignements pratiques » sont multiples, appropriés et soignés; les notions historiques esquissées avec tact, sobriété et érudition; l'observation locale est assez généralement d'une vue très juste et les rares données documentaires d'un bon choix. Les cartes et les plans, des schémas nombreux, sont clairs, d'une lecture facile, plusieurs entièrement nouveaux. Si l'orthographe des noms dans les cartes ne correspond pas toujours à celle de ces mêmes noms dans le texte, c'est que les auteurs n'ont pas cru opportun d'adopter un système de transcription phonétique, même approximatif, sans aucun intérêt pour les lecteurs auxquels ils s'adressent. La rédaction est alerte, avec parfois une nuance littéraire de bon goût (2); elle est partout d'un ton correct et ce ne sera pas le moindre mérite du livre d'avoir su traiter d'une touche discrète maint problème que d'imprudentes controverses semblent avoir rendu irritant. Jérusalem absorbe comme de juste une part léonine; pour le reste on procède surtout par *itinéraires* à travers la Judée, la Samarie et la Galilée. Un court chapitre consacré à la Transjordane permettra même aux amateurs de s'orienter pour quelques excursions en cette contrée. Diverses localités notables situées hors des voies que suit le commun des visiteurs sont énumérées en appendice, sans grand à-propos sous cette forme.

La nature même du livre semblait entraîner la plupart des inconvénients qu'on sera tenté de lui découvrir en l'examinant d'un point de vue plus technique. On lui trouvera des lacunes : il a annoncé ne pas prétendre « décrire minutieusement la Palestine moderne » (p. v); on incriminera sa brièveté dans l'exposé des problèmes palestinologiques : il a voulu principalement évoquer « sous les pas du pèlerin les choses du passé » (*ibid.*); on critiquera son laconisme en fait d'argumentation topographique ou archéologique et la substitution d'un axiome catégorique tel que « une inscription prouve », « l'identification n'est pas douteuse », « la tradition primitive » établit, etc..., aux longs raisonnements nécessaires pour préciser la vérité qui gît presque toujours dans des nuances : les pèlerins et les touristes pour qui le *Guide* est écrit ont en horreur ces longs circuits à la recherche d'une vérité qu'ils entendent posséder *en gros*, mais du moins avec clarté et précision. Il y aurait mauvaise grâce à faire reproche au *Guide* de n'avoir pas voulu être un traité complet, dont l'exécution du reste serait une tâche digne des sympathiques auteurs. Il demeure pourtant que divers détails seront à améliorer. Si le grand public n'a goût ni intérêt pour les minuties archéologiques, raison de plus pour ne pas choisir à son intention, parmi plusieurs théories adverses ou simplement divergentes, celle dont la preuve serait la plus hasardée et la plus difficile à faire : c'est le cas de l'Emmaüs évangélique par exemple, où les auteurs donneraient volontiers à une théorie fondée sur quelque quiproquo médiéval et sur des monuments insuffisamment expliqués plus de

(1) In-16 de XXXIII-522 pp. avec 40 cartes et plans. Paris [1904, Bonne Presse]; 3 francs.

(2) Il y a pourtant quelques cas de phrases mal venues comme celle-ci, p. 160, d'ailleurs un peu inexacte à propos de l'autel neuf de l'Immaculée Conception à Sainte-Anne : « D'un côté la statue de saint Joachim, de l'autre sainte Anne présentent à leur fille nos premiers parents... » Les lettres tombées, retournées, cassées, ou les coquilles typographiques ne sont malheureusement pas assez rares. Quant au manque de fixité signalé dans les transcriptions, quoique voulu et sans conséquence dans l'ouvrage, il donne cependant parfois un aspect étrange au texte et embarrasse la lecture. En tout cas, pourquoi écrire *Esch-Chérif* (passim) ou *Quobour et Molouck* (sic), p. 152; *kirlet*, ou *Montsellin*, p. 373, etc., etc.?

valeur qu'à l'une ou à l'autre des traditions d'ʿAmwâs ou de Qoubeibeh; c'est le cas aussi du Prétoire, de Bethsoura des Maccabées, de l'attribution des murailles du Ḥaram, etc. Et à propos de ce dernier détail, puisqu'on ne veut pas pousser assez avant l'examen des sous-sols et de la maçonnerie, — ce qui serait, soit dit en passant, le seul moyen de vider dans la mesure possible un problème débattu avec quelques textes imprécis, — à quoi bon en fournir des détails sommaires, p. 206? Quant aux données de fait qui appelleraient correction, il s'en rencontre ici ou là; citons deux ou trois cas : p. 176 : « M. Clermont-Ganneau a reconnu de chaque côté d'un cartouche... un rech... » *lisez* d'un *seul côté*. P. 264, à propos du canal d'ʿArroub... « on remarque une niche portant encore les marques d'anciennes peintures chrétiennes » ; ce que nous avons cru en discerner nous a semblé au contraire païen. P. 318, « le nom d'El-Biréh n'a aucun lien de parenté avec Béroth »; pourquoi pas? plus du moins qu'avec la « grande mahomerie » des Croisés, d'où on voudrait le dériver par déformation de Kbiréh! Mais à examiner le *Guide* à ce point de vue, on méconnaîtrait celui où il a entendu se placer; on méconnaîtrait surtout le service qu'il rend déjà aux pèlerins et aux touristes. Il suffit d'ailleurs de laisser aux auteurs le temps de mettre la dernière main à leur œuvre, dont aussi bien que nul autre ils sont en mesure d'apprécier la vraie valeur actuelle, valeur qu'ils sauront augmenter par les retouches nécessaires.

Revues de Palestine. — *PEFund Quart. Statement*, avril 1904. — Le septième rapport sur les fouilles de Gézer a été analysé dans la *Chronique*. — L'étude de M. Ph. G. Baldensperger *The immovable East* est consacrée cette fois aux populations rurales, les *fellaḥîn*. Il y est traité de leurs occupations, de leurs animaux domestiques, de leurs instruments de travail. A noter surtout la vivante peinture des habitudes du chameau et des relations qui s'établissent de son maître à lui dans le labeur quotidien. Quelques rapprochements bibliques sont heureux, d'autres risqués; mais l'observation de la vie courante est toujours précise, bien vue et digne d'intérêt. — E. R. Shaw, *A visit to the cedars of Lebanon*. — Sous le titre *The strange finding out of Moses his tombe*, on reproduit une relation bizarre écrite au XVIIe siècle et imprimée à Londres en 1657. Le récit anonyme est adressé par une « personne de qualité résidant à Constantinople à une honorable personne » en Angleterre; il laisse l'impression d'un pastiche juif, où quelques descriptions dans le goût des anciennes apocalypses sont mêlées à du pamphlet contre les *Jésuites* qu'on ne s'attendait pas, sans doute, à voir en cette affaire. — Ghosn El-Howie : intéressantes remarques sur « le mauvais œil ». — MM. R. A. St. Macalister et E. W. G. Masterman inaugurent une série d'articles sur les populations modernes de Palestine par une curieuse et très suggestive étude sur « les noms propres ». Ils en ont colligé un nombre considérable dont ils donnent la classification et déterminent le sens. — A. Datzi, *Meteorological observations taken in Jerusalem*. — E. W. G. Masterman, *Dead Sea observations*. — Col. Conder, *The early notices of Palestine*, n'inspire pas une confiance absolue dans ses déductions philologiques. — Fragment d'épitaphe grecque de *Djânieh*, d'après le Rév. J. P. Peters, lu Μνημα δουλου σου Προκοκιου αξινου par M. T. F. Wright. Cette lecture laisse des doutes. — Note de M. Cl.-Ganneau sur l'inscr. hébr. de *Fiq* où il lit : אנה יהודה הקאנה, *Moi, Juda, j'ai gravé*.

Le topographe hiérosolymitain Arb Arétas envoyait naguère à la revue lyonnaise l'*Université catholique* (15 sept. 1903, p. 52 ss.) une dissertation assez copieuse sur le Prétoire. Sympathique par sa modération distinguée, il laissait pourtant voir, dès son début, un manque de précision regrettable dans ses informations érudites. Il

citait, par exemple, le « Quaterly Stat. » pour le « Quarterly Stat. », l'édition française de Josèphe par « M. Salomon Reinach ». Il est vrai que, si ce n'est de lui, c'est de son frère qu'on peut l'entendre; tandis que le cas est pire du « magistral recueil des documents épigraphiques » de M. Cl.-Ganneau, qui désigne je ne sais quoi, mais apparemment ni les *Archaeological Researches*, ni le *Recueil* ou les *Études d'archéol. orientale* de ce savant. Arb Arétas étant un pseudonyme, peut-être malheureux s'il ne relève pas de quelque méprise typographique, il eût été vain de louer ou de critiquer ici sa doctrine. Dans l'intervalle il est devenu coupable d'un méfait notoire : il a induit en erreur, sur un point important, l'écrivain le plus sympathique, le R. P. Léonide Guyo. Celui-ci, en effet, traitant à son tour du Prétoire dans la *Revue Augustinienne* (15 déc. 1903, p. 501 ss.), à propos d'Arb Arétas et en partie pour le contredire, lui a emprunté un prétendu texte de Strabon relatif à l'Antonia. Et voici le mal : Arb Arétas argumentait déjà lui-même contre le R. P. Barnabé d'Alsace; or ce dernier avait écrit : « Strabon (XVI) parle d'une interruption... entre le mont Bézétha et le parvis du temple d'une largeur de deux cent cinquante pieds et d'une profondeur de vingt pieds » (*Le Prétoire...*, p. 7). La référence « (XVI) » était assez floue pour que peu de lecteurs eussent le loisir de la contrôler en relisant ce livre dans Strabon (1). « Faute du document direct », Arb Arétas a cité Strabon d'après son adversaire, en compliquant l'imprécision par une référence à la page « 72 » pour la page « 7 » et le P. Guyo se réfère avec confiance à Arb Arétas. Inutile d'ajouter qu'on cherchera vainement dans le livre XVI de Strabon la mention de ce fossé « entre le Bézétha et le Temple ». Mais la cascade continuant (2), il y a toute chance que le pauvre Strabon endosse, aux yeux du public, la responsabilité d'une assertion dont il est innocent, chance aussi que par d'aussi peu rigoureuses méthodes les problèmes de topographie deviennent inextricables.

Dans la *Revue Augustinienne* (nos du 15 déc. 1903, p. 514 ss. et 15 janv. 1904, p. 80 ss.), le R. P. Edm. Bouvy s'est attaché à préciser la découverte de Dom Férotin sur le véritable auteur de la *Peregrinatio* attribuée à Sylvie d'Aquitaine. Il établit que le vrai nom de la Pèlerine a dû être *Eucheria* et d'ingénieux rapprochements lui permettent d'établir qu'elle appartenait apparemment à la famille de Théodose. Eucheria serait venue d'Espagne en Orient vers 381, au temps où l'empereur groupait autour de lui à Constantinople les membres de sa famille, parmi lesquels figure un *Eucherius* fait consul en 381.

Dans les *Échos d'Orient* de mars 1904, le R. P. Germer-Durand poursuit son étude sur la *topographie de Jérusalem*. La période examinée va de l'histoire du siège de Titus à la restauration des murailles par Eudocie. On remarquera surtout l'interprétation du texte du *Chronicon pascale* qui énumère les monuments d'Élia.

Dom G. Gatt publie dans la *Theologische Quartalschrift* 1904, p. 249 ss., des observations contre la théorie du Dr A. Schulz au sujet de Sion (cf. *RB*. 1900, p. 655). Elles portent principalement sur les passages où Sion est employé dans la Bible avec une valeur topographique stricte et sur la fameuse description des collines de Jérusalem dans Josèphe.

Zeitschrift des DPVereins, XXVII, nos 2 et 3. Le fasc. contient 104 pp. et 1 carte

(1) Il ne serait pas invraisemblable qu'elle ait été empruntée inhabilement à M. de Vogüé, *Le Temple...*, p. 20 s., note 6. On lira Strabon XVI, 2, 40; il s'agit en général du fossé de Jérusalem, qui aurait 60 pieds [et non *vingt pieds*] de profondeur!

(2) On trouve, par exemple, dans le nouveau guide *La Palestine...* (p. 106), « la *large coupure* (75 mètres) signalée par Strabon, entre le Bézétha et le Temple ».

schématique : le tout coûte 6 marks. L'étude de Schwöbel (cf. *supra*, p. 319) absorbe tout le cahier, laissant à peine place à une courte mais intéressante note du prof. Nestle sur *le nom Jérusalem.*

Recueil d'archéologie orientale, publié par M. Clermont-Ganneau, t. VI Livraisons 6-9. — Sommaire. § 10 : Jupiter Heliopolitanus (pl. I). — § 11 : Le chrisme constantinien selon Masʿoûdi. — § 12 : Une nouvelle chronique samaritaine. — § 13 : L'inscription israélite de l'aqueduc de Siloé. — § 14 : *Fiches et notules :* Inscriptions grecques de Gaza. — Noms propres palmyréniens et nabatéens. — Inscriptions nabatéennes d'Oumm Qotain. — Quatre cachets israélites archaïques. — Stèle araméenne (*CIS.*, II, n° 143). — Jupiter Heliopolitanus. — Onomastique punique et africaine. — La déesse Cælestis. — Timbre céramique punique et latin. — Inscriptions nabatéennes de la Haute-Égypte. — § 15 : Le calendrier dit « des Arabes » à l'époque grecque. — § 16 : La Peregrinatio dite de sainte Sylvie. — § 17 : La diaconesse Sophie, nouvelle Phœbé.

Livraisons 10-12. — Sommaire. § 17 : La diaconesse Sophie, nouvelle Phœbé. — § 18 : Papyrus et ostraka araméens d'Éléphantine. — § 19 : La nouvelle inscription phénicienne du temple d'Eschmoun à Sidon. — § 20 : Sur diverses inscriptions de Palestine publiées par M. Dalman. — § 21 : Objets épigraphiques de la collection Ustinow. — § 22 : Nouvelles inscriptions de Palestine.

Varia. — *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 8 *avril.* — M. Clermont-Ganneau fait une communication sur des fragments de papyrus en langue et en écriture araméennes recueillis par M. Maspero dans une pyramide Sakkhara, il y a deux ans, et présentée alors à l'Académie par M. de Vogüé. M. Cl.-G. a pu y lire la mention de l'an 29 du roi Artaxercès = 436 av. J.-C. S'il s'agit bien d'Artaxercès Ier Longue-Main, comme tout l'indique, il y a là un argument décisif tendant à prouver que les documents araméens trouvés jusqu'ici en Egypte appartiennent non pas à l'époque ptolémaïque ou même à la romaine, mais à celle de la domination des Perses Achéménides et que l'araméen était la langue officielle de leurs chancelleries. — 22 *avril.* — M. Babelon communique des monnaies qui donnent pour la première fois l'image du dieu Eschmoun ; les unes viennent de Béryte; les autres, d'origine romaine, ont été frappées en l'honneur de Carthage. Le dieu y est représenté sous les traits d'un jeune homme debout accosté de deux dragons ailés. Certaines légendes l'ont assimilé à Adonis. — 6 *mai.* Le P. Séjourné communique au nom du P. Lagrange le rapport sur l'expédition d'ʿAbdeh que publie la *Revue.* — 27 *mai.* Le P. Jalabert communique au nom du P. Ronzevalle une note sur quelques monuments relatifs aux cultes syriens de l'époque gréco-romaine, notamment un autel du Hauran dont une face représente le dieu Esculape vêtu d'un costume romain. M. Cl.-G. entretient l'Académie de la récente découverte d'un papyrus araméen où il a reconnu le texte d'un contrat passé entre deux particuliers pour l'emprunt d'une somme d'argent : il donne quelques explications sur le système monétaire perse. — 3 *juin.* M. Edmond Pottier annonce qu'il a reçu du P. Ronzevalle des renseignements sur le sceau syrien où plusieurs avaient voulu voir le nom du roi d'Israël Jéroboam, et une photographie agrandie qu'il soumet à l'assemblée. Le style du sujet gravé — un lion rugissant — se rapporte plutôt à l'époque perse et l'inscription doit se lire « De Sama, serviteur de Yarobʿam ».

ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ET FACULTÉ DE THÉOLOGIE

AU COUVENT DOMINICAIN DE SAINT-ÉTIENNE, A JÉRUSALEM

PROGRAMME DE L'ANNÉE SCOLAIRE 1904-1905 (octobre à juillet).

Theologia dogmatica. — *De Deo Uno et Trino.* Feria IIa, IVa et VIa, hora 8a a. m.

R. P. B. Allo.

Theologia moralis. — *De actibus humanis. De virtutibus in genere.* Feria IIIa, Va et Sabbato.

Jus canonicum. — Feria VIa, hora 4 3/4 p. m.

R. P. St. Hugueny.

Philosophia. — *Logica et psychologia.* Feria IIa, IIIa, IVa, VIa et Sabbato.

R. P. P. Magnien.

Théologie biblique. — *Le Messie et le royaume de Dieu dans le N. T.* Mercredi et samedi, à 10 h. m.

T. R. P. M.-J. Lagrange.

Exégèse de l'A. T. — *Les petits prophètes.* Mardi et jeudi, à 10 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Exégèse du N. T. — *Les Actes des Apôtres.* Vendredi, 4 h. 3/4 s.

Géographie de la Terre Sainte. — Lundi, à 10 h. m.

R. P. R. Savignac.

Topographie de Jérusalem. — Vendredi, à 10 h. m.

Archéologie orientale. — *Les villes cananéennes d'après les fouilles récentes.* — *Les hypogées de Marésa.* — *La ville byzantine de Mâdaba.* — *Sujets de circonstance.* Mercredi, à 9 h. m.

R. P. H. Vincent.

Histoire de l'Église. — Lundi et vendredi, à 3 h. 1/4 s.

R. P. M. Abel.

Épigraphie assyrienne, phénicienne et araméenne. — Lundi et vendredi, à 4 h. 3/4 s.

T. R. P. M.-J. Lagrange.

Langue hébraïque. — Mercredi et samedi, à 3 h. 1/4 s.

R. P. P. Dhorme.

Langue araméenne. — Mardi et samedi, à 9 h. m.

R. P. R. Savignac.

Langue arabe. — Lundi et vendredi, à 3 h. 1/4 s.

Grammaire comparée des langues sémitiques. — Samedi, à 4 h. 3/4 s.

R. P. A. Jaussen.

Voyages.

Ier, Du 3 au 10 novembre. — Beit-Nettif, Beit-Djebrîn, Gaza, Ascalon, Azot, Jamnia, Accaron, Gézer, ʿAmwâs, Jérusalem.

IIe, du 27 février au 5 mars. — Hébron, Carmel, Zouêra, Dj. Ousdoum, Oumm-Baghek, Sebbeh (Masada), Engaddi, Hérodium, Jérusalem.

IIIe, du 25 avril au 20 mai. — Jéricho, Mont Nébo, Mâdaba, Maʿân, Machéronte, Dibhan, Kérak, Tafileh, Chôbak, Pétra (séjour de trois jours), Dhât-Ras, Ledjoun, sources de l'Arnon, Qṣour Becher, Oum-Reṣâṣ, Zîza, Mechatta, Hésébon, Nimrin, Jérusalem.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

NOUVEAUX FRAGMENTS ÉVANGÉLIQUES DE BEHNESA

Les lecteurs de la *Revue Biblique* n'ont pas oublié le très rare succès de curiosité qu'obtint en 1897 la publication de huit sentences ou fragments de sentences attribuées à Jésus, découvertes par MM. Grenfell et Hunt dans un papyrus. La découverte avait eu lieu à Behnesa, l'ancien Oxyrrinchos, en Egypte. La *Revue Biblique* (1er octobre 1897) reproduisit le texte de ces *logia,* en les commentant. Voici que MM. Grenfell et Hunt, après six ans de recherches au Fayoum, sont revenus à Behnesa (1903), et que leur bonne étoile leur a fait découvrir encore quelques paroles inédites attribuées à Jésus : quarante-deux lignes, malheureusement fort mutilées, écrites au revers d'une liste de pièces de terre. Le papyrus était destiné à cette liste, écrite en cursive que MM. Grenfell et Hunt attribuent à la fin du second siècle ou au début du troisième : on copia ensuite les *logia* sur le verso de cette feuille de comptes, on les copia en onciale que les mêmes paléographes estiment être du milieu ou de la fin du IIIe siècle. Et de la sorte les nouveaux *logia* sont vraisemblablement contemporains des premiers, ceux de 1897, encore que le papyrus de 1897 et le papyrus de 1904 n'aient pas été écrits par la même main, ni n'appartiennent au même rouleau. L'intérêt de cette découverte de MM. Grenfell et Hunt n'échappera à personne : à vrai dire, elle serait incomparable si elle apportait un fait nouveau susceptible d'intervenir dans le conflit d'hypothèses que soulève le problème des sources des Synoptiques : on en est loin, et l'illusion un instant causée par les *logia* de 1897, comme Par le fragment évangélique du Fayoum en 1885, n'est plus possible. Mais quelques mots nouveaux attribués à Jésus n'en seront pas moins toujours un objet d'une très vive et très religieuse curiosité.

Nous allons les reproduire et les commenter, en nous tenant très près de l'édition et du commentaire de MM. Grenfell et Hunt (1).

(1) *New sayings of Jesus and fragment of a lost Gospel from Oxyrhynchus, edited with translation and commentary.* — Londres, Frowde, 1904. Prix : un shelling.

* *

Les cinq premières lignes du feuillet donnent les mots que voici :

ΟΙ ΤΟΙΟΙ ΟΙ ΛΟΓΟΙ ΟΙ
ΛΗCEN ΙΗC Ο ZΩΝ Κ
ΚΑΙ ΘΩΜΑ ΚΑΙ ΕΙΠΕΝ
ΑΝ ΤΩΝ ΛΟΓΩΝ ΤΟΥΤ
ΟΥ ΜΗ ΓΕΥCΗΤΑΙ·

Les éditeurs transcrivent et restituent ainsi : Οἱ τοῖοι οἱ λόγοι οἱ [..... οὓς ἐλά]λησεν Ἰησοῦς ὁ ζῶν κ[ύριος .....] καὶ Θωμᾷ καὶ εἶπεν [αὐτοῖς· Πᾶς ὅστις] ἂν τῶν λόγων τούτ[ων ἀκούσῃ θανάτου] οὐ μὴ γεύσηται. — *Ceux-ci sont les discours que tint Jésus le vivant Seigneur... et à Thomas, et il leur dit : Quiconque écoutera ces discours ne goûtera pas la mort.*

La lecture οἱ τοῖοι οἱ λόγοι est inacceptable : les éditeurs supposent que οἱ devant τοῖοι est une faute du copiste et doit être supprimé : le mot τοῖος étant synonyme de τοιόσδε, on obtient ainsi, mais péniblement, un sens. M. Swete (1) conjecture : Οὗτοι οἱ λόγοι, qui paraît plus naturel que le τοῖοι de MM. Grenfell et Hunt. Après λόγοι, encore un οἱ : les éditeurs supposent qu'il annonce une épithète, et ils proposent en hésitant l'épithète « wonderful » (θαυμαστοί). Je pencherais plutôt à croire que l'épithète qui convient est ici l'épithète « véritable » : Οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ἀληθεῖς. On se rappelle le titre de l'œuvre de Celse : Λόγος ἀληθής. La restitution du mot κύριος est fort douteuse, de l'aveu des éditeurs eux-mêmes : ὁ ζῶν en effet se suffit à lui-même. Cet attribut, ὁ ζῶν, implique que le Seigneur est ressuscité : c'est le Christ qui ne meurt plus, le Christ ressuscité des morts, le Christ vivant qui parle. Je conjecture que la lettre κ... est l'initiale d'un mot comme κρυφίως : Jésus parle en secret, non à tous ses disciples assemblés, mais à un ou deux séparément, fiction familière aux apocryphes (2). Qui sont ces disciples privilégiés? Les mots καὶ Θωμᾷ peuvent se compléter de deux façons : on peut lire Ἰουδᾷ τῷ καὶ Θωμᾷ, conjecture de M. Lake acceptée par M. Swete ; on peut lire aussi un nom d'apôtre différent de Thomas, et les apôtres qui accompagnent Thomas sont d'ordinaire Philippe et Mathias.

Jésus est « le vivant » et l'on comprend que sa parole soit un prin-

(1) Nous citons l'article de M. Swete, « The new Oxyrhinchus Sayings », publié dans l'*Expository Times* du 11 août 1904.

(2) Et tout particulièrement à l'*Évangile selon les Égyptiens* : « Dans cet évangile se rencontrent maintes maximes soi-disant énoncées en secret et mystérieusement par le Sauveur enseignant ses disciples ». Ainsi s'exprime saint Épiphane (ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ Σωτῆρος. *Adv. haer.*, XLII, 1).

cipe de vie. « Quiconque écoutera ces discours ne goûtera pas la mort ». C'est là un emprunt manifeste au quatrième Évangile (*Jo.* VIII, 52) : Ἐάν τις τὸν λόγον μου τηρήσῃ, οὐ μὴ γεύσηται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα.

Voici le texte du premier *logion*, les lignes qui précèdent étant données par MM. Grenfell et Hunt comme une sorte de titre général :

ΜΗ ΠΑΥCACΘΩ Ο ΖΗ
ЄΥΡΗ ΚΑΙ ΟΤΑΝ ЄΥΡΗ
ΒΗΘЄΙC ΒΑCΙΛЄΥCΗ ΚΑ
9 ΗCЄΤΑΙ.

Les éditeurs suppléent en tête de cette sentence les mots : λέγει Ἰησοῦς. Il y a place en effet pour cette insertion à la fin de la ligne cinquième, et l'analogie des sentences qui suivront appelle ces mots. La sentence elle-même se restitue ainsi : Μὴ παυσάσθω ὁ ζη[τῶν ..... ἕως ἂν] εὕρῃ, καὶ ὅταν εὕρῃ [θαμβηθήσεθαι καὶ θαμ]βηθεὶς βασιλεύσει κα[ὶ βασιλεύσας ἀναπα]ήσεται. — *Jésus dit : Que celui qui cherche ne cesse pas... jusqu'à ce qu'il trouve, et quand il trouvera il sera étonné, et étonné il régnera, et régnant il se reposera.*

Nous sommes ici en terre connue, car cette sentence est citée par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, II, 9, § 45 et V, 14, § 97) comme prise à l'*Évangile selon les Hébreux*. Une première fois Clément d'Alexandrie cite la seconde moitié de la sentence. Mais la seconde fois il la cite intégralement. Clément écrit ζητῶν sans plus, et cela rappelle la parole évangélique : « *Quaerite et invenietis* » (*Mat.* VII, 7), qui elle non plus ne donne pas de complément au verbe ζητεῖτε. MM. Grenfell et Hunt estiment que l'espace compris entre ζη... et la fin de la ligne n'est pas adéquatement rempli par ἕως ἂν et qu'il convient de donner un complément à ζητῶν : ils conjecturent un peu hardiment τὴν ζωήν. Je penserais plutôt à la parole évangélique : « *Quaeretis me et non invenietis* », et après ζητῶν je suppléerais simplement με, encore que ce soit un peu court pour remplir la ligne. M. Swete propose τὸν θεόν ou τὸν πατέρα.

Le second *logion* est ainsi conçu :

ΛЄΓЄΙΙ
10 ΟΙ ЄΛΚΟΝΤЄC ΗΜΑC
Η ΒΑCΙΛЄΙΑ ЄΝ ΟΥΡΑ
ΤΑ ΠЄΤЄΙΝΑ ΤΟΥ ΟΥΡ
ΤΙ ΥΠΟ ΤΗΝ ΓΗΝ ЄCΤ
ΟΙ ΙΧΘΥЄC ΤΗC ΘΑΛΑ
15 ΤЄC ΥΜΑC ΚΑΙ Η ΒΑC
ЄΝΤΟC ΥΜΩΝ CΤΙ[

ΓΝΩ ΤΑΥΤΗΝ ЄΥΡΗ
ЄΑΥΤΟΥϹ ΓΝΩϹЄϹΘΑΙ
ЄϹΤЄ ΥΜЄΙϹ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟϹ ΤΟΥ Τ
20 ΓΝΩϹΘЄ ЄΑΥΤΟΥϹ ЄΝ
ΚΑΙ ΥΜЄΙϹ ЄϹΤЄ ΗΠΤΟ

Le mot ΥΜЄΙϹ (ligne 19) est, sur le papyrus, écrit en surcharge entre la ligne 18 et la ligne 19.

MM. Grenfell et Hunt restituent ainsi : λέγει Ἰ[ησοῦς· Αἰτεῖτε, τίνες] οἱ ἕλκοντες ἡμᾶς [εἰς τὴν βασιλείαν εἰ] ἡ βασιλεία ἐν οὐρα[νῷ ἐστιν; ..... τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρ[ανοῦ καὶ τῶν θηρίων ὅ]τι ὑπὸ τὴν γῆν ἐστ[ὶν ἢ ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ] οἱ ἰχθύες τῆς θαλά[σσης, οὗτοι οἱ ἕλκον]τες ὑμᾶς, καὶ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν] ἐντὸς ὑμῶν [ἐ]στι [καὶ ὅστις ἂν ἑαυτὸν] γνῷ ταύτην εὑρή[σει .....] ἑαυτοὺς γνώσεσθε [καὶ εἰδήσετε ὅτι υἱοὶ] ἔστε ὑμεῖς τοῦ πατρὸς τοῦ τ[.....] γνώσ[εσ]θε ἑαυτοὺς ἐν [.....] καὶ ὑμεῖς ἐστὲ ηπτο[.....]. — *Jésus dit :* (*Vous demandez*) : *Qui nous tirera dans le royaume, si le royaume est dans le ciel* (1)? Cette première restitution fort ingénieuse ne projette pas grande clarté sur la suite de la sentence, car la réponse à la question posée par les disciples est bien énigmatique : *Les oiseaux du ciel, et des bêtes tout ce qui est sous la terre ou sur la terre, et les poissons de la mer, ceux-là sont ceux qui vous tirent.* Peut-être faut-il voir là une allusion à la parole évangélique nous engageant à regarder les oiseaux du ciel et les lis des champs (*Mat.* VI, 26), pour apprendre d'eux à nous abandonner avec une entière foi à la providence du Père céleste. Le texte poursuit : *Le royaume des cieux est au dedans de vous : et celui qui se connaît soi-même le trouvera. ... Vous vous connaîtrez vous-mêmes et vous saurez que vous êtes fils du Père... Vous vous connaîtrez vous-mêmes... et vous êtes...* Les dernières lettres n'offrent plus de sens saisissable, à moins de restituer comme M. Swete : *Si vous vous connaissez véritablement vous-mêmes, vous serez les filles et les fils du Père Tout-Puissant. Et vous connaîtrez que vous êtes à l'intérieur de la ville, et que vous êtes la ville.* Mais ces derniers mots donnent une pensée qui n'a pas d'analogue dans l'Évangile.

Voici le troisième fragment :

(1) M. Swete propose : Λέγει Ἰησοῦς· Τίνες εἰσὶν οἱ ἕλκοντες ὑμᾶς πρὸς τὴν βασιλείαν; ἡ βασιλεία ἐν οὐρανῷ· οἱ δὲ ἐπὶ γῆς καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶν κτίσμα ὅτι ὑπὸ τὴν γῆν ἐστὶν καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ καὶ οἱ ἰχθύες τῆς θαλάσσης, οὗτοι οἱ ἕλκοντες ὑμᾶς. Ces premières lignes nous semblent mieux restituées par MM. Grenfell et Hunt. M. Swete continue : Καὶ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν, καὶ ὅστις ἂν ἑαυτὸν γνῷ ταύτην εὑρήσει. Ἐὰν γὰρ ἀληθῶς ἑαυτοὺς γνώσεσθε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες ἐστὲ ὑμεῖς τοῦ πατρὸς τοῦ παντοκράτορος. Καὶ γνώσεσθε ἑαυτοὺς ἐντὸς τῆς πόλεως ὄντας, καὶ ὑμεῖς ἐστὲ ἡ πτόλις.

ΟΥΚ ΑΠΟΚΝΗCΕΙ ΑΝΘ
ΡΩΝ ΕΠΕΡΩΤΗCΕ ΠΑ
ΡΩΝ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΟΠΟΥ ΤΗ
25 CΕΤΕ ΟΤΙ ΠΟΛΛΟΙ ΕCΟΝΤΑΙ Π
ΟΙ ΕCΧΑΤΟΙ ΠΡΩΤΟΙ ΚΑΙ
CΙΝ·

Le mot ΟΤΙ est en surcharge, comme ΥΜΕΙC plus haut.

On restitue : [Λέγει Ἰησοῦς·] Οὐκ ἀποκνήσει ἄνθ[ρωπος .....]ρων ἐπερωτῆσαι πα[.....]ρων περὶ τοῦ τόπου τῆ[ς .....]σετε ὅτι πολλοὶ ἔσονται π[ρῶτοι ἔσχατοι καὶ] οἱ ἔσχατοι πρῶτοι, καὶ [.....]σιν. — *Jésus dit : Un homme n'hésitera pas ..... demander ... au sujet de sa place dans le royaume. Vous connaîtrez que beaucoup de premiers seront derniers et les derniers premiers et ...* (1). Ces derniers mots sont une allusion à la parole évangélique, bien connue (*Marc.* x, 31).

Quatrième fragment :

ΛΕΓΕΙ ΙΗC
ΘΕΝ ΤΗC ΟΨΕΩC COY ΚΑΙ
ΑΠΟ COY ΑΠΟΚΑΛΥΦΗCΕΤ
30 ΤΙΝ ΚΡΥΠΤΟΝ Ο ΟΥ ΦΑΝΕ
ΚΑΙ ΘΕΘΑΜΜΕΝΟΝ ΟΟ

On restitue : Λέγει Ἰησοῦς· [Πᾶν τὸ μὴ ἔμπροσ]θεν τῆς ὄψεώς σου καὶ [τὸ κεκρυμμένον] ἀπὸ σοῦ ἀποκαλυφ[θ]ήσετ[αί σοι· οὐ γάρ ἐσ[τιν κρυπτὸν ὃ οὐ φανε[ρὸν γενήσεται] καὶ τεθαμμένον ὃ ο[ὐκ ἐγερθήσεται]. — *Jésus dit : Tout ce qui n'est pas devant ta face et ce qui est caché pour toi, te sera révélé. Car il n'est point de chose cachée qui ne doive devenir manifeste, ni de chose ensevelie qui ne doive ressusciter.* On a reconnu là un souvenir de la parole évangélique : « *Nihil est opertum quod non revelabitur* », etc. (*Mat.* x, 26).

Nous arrivons au cinquième et dernier fragment.

ΕΤΑΖΟΥCΙΝ ΑΥΤΟΝ Ο
ΓΟΥCΙΝ ΠΩC ΝΗCΤΕΥ
ΜΕΘΑ ΚΑΙ ΠΩC
35 ΑΙ ΤΙ ΠΑΡΑΤΗΡΗC
Ν · ΛΕΓΕΙ ΙΗC
ΕΙΤΑΙ ΜΗ ΠΟΙΕΙΤ
ΗC ΑΛΗΘΕΙΑC ΑΝ
Ν Α ΟΚΕΚΡ

(1) M. Swete propose : ... Ἄνθρωπος περὶ τῶν καιρῶν ἐπερωτῆσαι παρρησιαζόμενος, ληρῶν περὶ τοῦ τόπου τῆς δόξης· ὑμεῖς δὲ σιωπήσετε ὅτι πολλοὶ ... καὶ [ὀλίγοι εὑρήσου]σιν.

40 KAPI ЄCTIN
ω ЄCT
IN

lei plus encore une restitution est une devinette. MM. Grenfell et Hunt, très réservés, se bornent à rétablir les quatre premières lignes : [ἐξ]ετάζουσιν αὐτὸν ο[ἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ λέ]γουσιν· Πῶς νηστεύ[σομεν καὶ πῶς .....]μεθα καὶ πῶς [..... κ]αὶ τι παρατηρήσ[ομεν]. M. Barnes, de Cambridge, dans le *Guardian* du 20 juillet 1904, p. 1215, continue hardiment et ingénieusement : ἵνα ζωὴν ἔχωμε[ν; Λέγει Ἰησοῦς· [Ὡς ποιοῦσιν οἱ ὑποκρ]ειταί, μὴ ποιεῖτ[ε ὑμεῖς, τῇ γὰρ ὁδῷ τ]ῆς ἀληθείας ἀν θίστανται, τὸν δὲ μισθὸν τὸ]ν ἀ[π]οκεκρ[υμμένον ἀθετοῦσιν· καὶ μα]κάρι[ός] ἐστιν [ᾧ ὁ μισθὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἔστ[ιν .....]. — *Les disciples l'interrogent et disent : Comment jeûnerons-nous, et comment* (peut-être προσευξώμεθα) *prierons-nous, et comment ....., et qu'observerons-nous, pour avoir la vie? Jésus dit : Comme font les hypocrites ne faites pas, vous. Car ils contrarient la voie de la vérité, et ils perdent la récompense cachée. Et heureux celui pour qui une récompense est dans le ciel* (1).

Cette sentence est une réminiscence d'un passage évangélique qui est dans toutes les mémoires (*Mat.* XIX, 16-22; *Luc.* XVIII, 18-22).

* * *

Les *logia* de 1897 étaient un feuillet détaché d'un manuscrit qui avait pu être assez étendu : peut-on en dire autant des *logia* de 1904? MM. Grenfell et Hunt ne sont pas effrayés du fait que ces derniers sont copiés au dos d'un feuillet plus ancien qui est une liste de pièces de terre, parce que, disent-ils, et cette raison paraît un peu fragile, l'usage d'écrire des textes littéraires importants sur des feuillets hors de service était en Égypte extrêmement commun (2) : or, l'écriture onciale soignée des *logia* de 1904 donne lieu de penser que l'on a sous les yeux un texte aussi littéraire que les *logia* de 1897, un texte qui peut avoir été une collection plus ou moins étendue de maximes de Jésus. MM. Grenfell et Hunt éliminent ainsi un peu vite l'hypothèse très

(1) M. Swete restitue : Πῶς νηστεύσωμεν καὶ πῶς προσευξώμεθα; καὶ πῶς ἐλεημοσύνην ποιήσωμεν; καὶ τί παρατηρησώμεθα τῶν τοιούτων; Λέγει Ἰησοῦς· Βλέπετε μὴ τὸν μισθὸν ἀπολεῖτε. Μὴ ποιεῖτε μηδὲν εἰ μὴ τὰ τῆς ἀληθείας· ἂν γὰρ ποιῆτε ταῦτα, γνώσεσθε μυστήριον ἀποκεκρυμμένον...

(2) Voyez, dans GRENFELL et HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri*, part IV (Londres, Frowde, 1904), édition complète, in-8°, de leurs dernières trouvailles, les fragments étendus de l'épître aux Hébreux, tirés d'un papyrus des environs de l'an 300, copiés au verso d'un rouleau au recto duquel était copié un texte latin, du Tite-Live.

admissible cependant que le feuillet des *logia* de 1904 pourrait être un feuillet sur lequel on aurait copié quelques sentences de Jésus en manière de phylactère.

Les *logia* de 1897 étaient de courtes sentences introduites par une formule uniforme : *Jésus dit*. Au contraire, tout en se servant de la même formule *Jésus dit*, pour introduire les paroles du Sauveur, les *logia* de 1904 mêlent des données de récit : *Les disciples interrogent et disent : Comment jeûnerons-nous?* etc. Ils donnent ainsi l'impression d'extraits détachés, moins d'une collection de pures maximes, que de quelque texte analogue aux évangiles. MM. Grenfell et Hunt estiment qu'il n'y a pas conflit entre les *logia* de 1897 et ceux de 1904 : nous dirions que ces derniers trahissent mieux encore leur dépendance à l'égard d'une source analogue aux évangiles.

Les *logia* de 1897 étaient apparentés à l'évangile de saint Mathieu, à celui de saint Luc, mais non à celui de saint Marc. Dans les *logia* de 1904, MM. Grenfell et Hunt observent avec raison des parallélismes avec saint Mathieu, avec saint Marc, avec saint Luc. L'intérêt exceptionnel des *logia* de 1904 est leur dépendance vis-à-vis de saint Jean. Dans les *logia* de 1904 enfin apparaît un emprunt fait à l'*Évangile selon les Hébreux*.

Des observations qui précèdent, et après les réserves que nous y avons introduites, est-on en droit de dire, avec MM. Grenfell et Hunt, que les *logia* de 1904 et ceux de 1897 « peuvent être traités comme des portions distinctes d'une même collection »? Nous n'oserions pas, comme eux, répondre par l'affirmative.

Laissons donc de côté ces rapprochements, pour ne considérer que les *logia* de 1904, exclusivement et en eux-mêmes. Une première observation à faire, avec MM. Grenfell et Hunt, est que leur titre même leur donne le nom de λόγοι, et non point de λόγια. Par là, remarquent les éditeurs, les discussions concernant le sens spécial du mot λόγια sont écartées, sans que pour autant l'importance soit diminuée de la découverte de ces sentences détachées par rapport au problème des primitives collections de *logia*. Il semble, au contraire, et nous l'avons marqué dès le début de cet article, que les *logia* de 1904 se présentent comme totalement extérieurs à ce problème. Car, à proprement parler, les primitives collections de sentences du Christ que la critique actuelle conjecture être pour une part la matière évangélique préexistante aux synoptiques, étaient des collections de sentences qui certainement ne se présentaient pas, comme les *logia* de 1904, sous le couvert et comme avec la garantie d'un apôtre, saint Thomas ou quelque autre. Cette estampille apostolique, dont veulent

s'authentiquer les *logia* de 1904, présuppose un état d'esprit qui n'a rien de primitif et dont les manifestations analogues se retrouvent dans les productions apocryphes du second siècle déjà avancé. MM. Grenfell et Hunt se demandent fort à propos si l'inconnu qui a recueilli les sentences de 1904 a eu l'intention de les présenter comme une révélation particulière faite par Jésus à saint Thomas et peut-être à un autre apôtre avec lui. Nous nous étonnons qu'ils hésitent à le reconnaître. Que porte en effet le titre? « *Ceux-ci sont les discours que tint Jésus le vivant... à Thomas* ». Voilà qui semble bien exclure les dix autres apôtres. Et la chose serait plus sûre encore, si la restitution que nous avons proposée du mot κρυφίως était une conjecture plus assurée.

Mais un doute se pose aussitôt : ce titre couvre-t-il tous les *logia* de 1904? En d'autres termes, les cinq sentences que viennent de découvrir et de publier MM. Grenfell et Hunt, font-elles partie des discours que tint Jésus à saint Thomas? Nous rentrons par là dans la controverse soulevée par les *logia* de 1897, dont on se demande s'ils font partie d'une collection de sentences détachées, ou s'ils sont un groupe d'extraits pris à tel ou tel des évangiles extracanoniques qui circulaient en Égypte au second siècle. Je ferai ici encore abstraction des *logia* de 1897, pour ne considérer que ceux de 1904. En vérité, on est surpris de voir MM. Grenfell et Hunt tenir encore pour l'hypothèse d'une collection de sentences détachées.

Leur argumentation se ramène à ceci. Dans l'hypothèse où ces sentences détachées seraient des extraits pris à des évangiles extracanoniques, on ne peut pas identifier ces évangiles. Ainsi, M. Harnack a conjecturé que les *logia* de 1897 étaient pris à l'*Évangile selon les Égyptiens* : quelle que soit la valeur de cette conjecture, — elle a été ici même combattue en 1897, — on constate qu'il n'y a pas, à notre connaissance, de contact entre les *logia* de 1904 et ce que nous possédons encore de l'*Évangile selon les Égyptiens*. MM. Grenfell et Hunt reconnaissent que, si des points quelconques de contact étaient à chercher, c'est plutôt avec l'*Évangile selon les Hébreux* (1), puisque le premier des *logia* de 1904 se retrouve précisément dans cet évangile. Mais, poursuivent-ils, comment attribuer à l'*Évangile selon les Hébreux* des sentences d'une « couleur johannine » aussi prononcée que celle des *logia* de 1904? C'est trop dire, car cette « couleur johannine »

(1) Dans la *Revue biblique*, 1897, p. 515, nous écrivions : « S'il est vrai, comme on l'a supposé, que l'*Évangile des Hébreux* ait été traduit en grec pas beaucoup plus tard que le premier décennium du second siècle et qu'il l'ait été en Egypte, il semble qu'il puisse être un candidat sérieux à la revendication des *logia* du papyrus de Behnesa », ceux de 1897.

ne se retrouve que dans la phrase θανάτου οὐ μὴ γεύσηται, laquelle fait incontestablement partie des discours que Jésus est dit avoir tenus à saint Thomas, et ces discours ne peuvent être, dans l'état actuel de nos informations de fait, attribués à l'*Évangile selon les Hébreux*. Serait-ce donc que déjà nous aurions deux sources distinctes à assigner aux *logia* de 1904?

Deux sources : 1° l'*Évangile selon les Hébreux*, pour la première sentence, et 2° les discours que Jésus tint à saint Thomas, pour l'introduction. Ici MM. Grenfell et Hunt, qui s'appliquent à montrer que l'on ne peut penser identifier ces « discours » avec l'*Évangile selon Thomas*, cité par les *Philosophoumena* (V, 7) comme une autorité chère aux Gnostiques appelés Naasséniens, paraissent avoir raison, cette identification n'étant pas motivée par des rencontres textuelles, et, de plus, l'*Évangile selon Thomas* portant le nom du seul apôtre saint Thomas, tandis que les λόγοι de notre papyrus sont rattachés à saint Thomas, mais aussi à un autre apôtre à qui le pas est donné sur saint Thomas. Mais de ce que nous aurons éliminé l'*Évangile selon Thomas*, il n'en restera pas moins incontestable que notre papyrus se réclame, au moins pour les premiers mots qu'il cite, des « discours que tint Jésus à ..... et à Thomas », et que les mots qu'il cite comme pris à ces discours sont dépendants du quatrième Évangile.

MM. Grenfell et Hunt ne sont pas sans avoir été frappés des observations très élémentaires qui précèdent et qu'ils nous ont eux-mêmes suggérées : « La présence, écrivent-ils, d'une sentence, que l'on sait s'être rencontrée aussi dans l'*Évangile selon les Hébreux*, côte à côte avec d'autres sentences qu'il est difficile d'attribuer à la même source, favorise plutôt l'hypothèse d'une série éclectique dérivée d'évangiles divers ». Mais, ajoutent-ils aussitôt, l'introduction (*Ceux-ci sont les discours*, etc.) qui attribue les sentences qui suivent immédiatement à des apôtres comme saint Thomas, cadre mal avec la série éclectique que l'on suppose *ex hypothesi*. Cette raison, pourrait-on répondre, n'a pas la valeur que lui attribuent les deux savants anglais; car elle suppose que l'introduction en question est l'œuvre du collecteur même des sentences, qui l'aura mise en tête de sa collection : or on peut supposer aussi légitimement que toute cette introduction est elle-même une citation, un extrait; et bien gratuitement, il nous semble, on en fait autre chose qu'un logion comme les autres. Nous ne dirons donc pas qu'elle est « l'introduction à la collection entière, collection qui avait la prétention d'être une œuvre littéraire indépendante ».

On se rappelle le sentiment qui était celui de M. le professeur Sanday au sujet des *logia* de 1897, et qui consiste à voir dans ces *logia* de

1897 un produit de la première moitié du second siècle, produit qui ne dépend pas directement de nos évangiles canoniques, mais qui a son origine dans des conditions de pensée que ces évangiles canoniques ont créées. Cette datation nous semble être la plus plausible. Nous inclinerions à croire qu'elle s'applique également aux *logia* de 1904.

*
* *

Les *logia* nouvellement découverts par MM. Grenfell et Hunt ne sont pas toute la matière évangélique par eux ramenée au jour. Ils ont, en effet, mis la main sur un autre petit rouleau de papyrus présentant huit fragments d'un évangile qui n'est aucun des évangiles connus. L'écriture est une onciale que l'on peut attribuer au IIIe siècle. Les lignes 1-16 donnent la fin d'un discours de Jésus, parallèle à quelques versets du Discours sur la montagne. Les lignes 17-23 contiennent une question posée par les disciples, et la réponse de Jésus. Les fragments qui viennent ensuite sont à peu près méconnaissables.

Col. i.

|···]ΠΟ ΠΡΩΙ Ε[·····
|····]Ε ΑΦ ΕCΠ[·····
|····]ΡΩΙ ΜΗΤΕ [···
|·····]ΜΩΝ ΤΙ ΦΑ[
5 |·····] ΤΗ CΤ[·
|·····] ΤΙ ΕΝΔΥ[·
|··]CΘΕ [···]ΛΩ ΚΡΕΙ|·
|···]ΕC·|···] ΤΩΝ [··
ΝΩΝ ΑΤΙ[···]ΥΞΑ[·
10 ΝΕΙ ΟΥΔΕ Ν[··]ΕΙ·|·
ΕΝ ΕΧΟΝΤ[···]ΝΔ[·
ΜΑ ΤΙ ΕΝ[····] ΚΑΙ
ΥΜΕΙC ΤΙC ΑΝ ΠΡΟCΘΗ
ΕΠΙ ΤΗΝ ΕΙΛΙΚΙΑΝ
15 ΥΜΩΝ ΑΥΤΟ[··]ΩCΕΙ
ΥΜΕΙΝ ΤΟ ΕΝΔΥΜΑ Υ
ΜΩΝ ΛΕΓΟΥCΙΝ ΑΥ
ΤΩ ΟΙ ΜΑΘΗΤΑΙ ΑΥΤΟΥ
ΠΟΤΕ ΗΜΕΙΝ ΕΜΦΑ
20 ΝΗC ΕCΕΙ ΚΑΙ ΠΟΤΕ
CΕ ΟΨΟΜΕΘΑ ΛΕΓΕΙ

Col. ii.

Θ[
30 ΛΕ|
Ο[
ΤΑ|
ΓΥ[
ΚΑ[
35 Ν·|
ΚΑ|
ΗΜ[
CΙ[
[
40 [
ΕΛ[
ΤΗC|
ΚΡΥΨ[
ΕΙCΗΛ[
45 ΕΙCΕΡ[
ΚΑΝ[
ΔΕ ΓΕΙ
ΜΟΙΩ[
ΚΕΡΑΙ[

Col. i.

ΟΤΑΝ ΕΚΔΥCΗCΘΕ ΚΑΙ
ΜΗ ΑΙCΧΥΝΘΗΤΕ
. . . . . .
. . . . . .
]ΤΙΝ
Ε
]ΩΤΙΝ
]ΟCΜΩ
]Η
]CΤΙΝ
. . .
]ΚΑ[
. . .

Col. ii.

ΡΑ[
. . . .
. . .
ΚΟ[
. . .
]Κ ·
]Α[
. . .
. . .
]Ε[
. . .

Le premier fragment est ainsi lu par MM. Grenfell et Hunt :

[... ἀ]πὸ πρωὶ ἕ[ως ὀψὲ μήτ]ε ἀφ' ἑσπ[έρας ἕως π]ρωὶ μήτε [τῇ τροφῇ ὑ]μῶν τί φά[γητε μήτε] τῇ στ[ολῇ ὑμῶν] τί ἐνδύ[ση]σθε. [Πολ]λῷ κρείσσον]ές [ἐστε] τῶν [κρί]νων ἅτι[να α]ὐξάνει οὐδὲ ν[ήθ]ει... ἓν ἔχοντ[ες ἔ]νδ[υ]μα τί ἐν[.....] καὶ ὑμεῖς; τίς ἂν προσθ[εί]η ἐπὶ τὴν ἡλικίαν ὑμῶν; αὐτὸ[ς δ]ώσει ὑμῖν τὸ ἔνδυμα ὑμῶν. — *Ne pensez pas du matin jusqu'au soir, ni du soir au matin, ni à votre nourriture, à ce que vous mangerez, ni à votre vêtement, à ce dont vous vous couvrirez. Vous êtes beaucoup meilleurs que les lis qui grandissent et qui ne filent pas... Quand vous avez un vêtement, quoi... et vous? Qui pourrait ajouter à votre taille? Lui vous donnera votre vêtement.*

Second fragment : Λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· Πότε ἡμῖν ἐμφανὴς ἔσει καὶ πότε σε ὀψόμεθα; Λέγει· Ὅταν ἐκδύσησθε καὶ μὴ αἰσχυνθῆτε. — *Ses disciples lui dirent : Quand seras-tu visible pour nous, et quand te verrons-nous? Il dit : Quand vous vous dévêtirez et que vous n'aurez point honte.*

Le troisième fragment lisible a été lu et restitué ainsi par MM. Grenfell et Hunt : Ἔλ[εγε· Τὴν κλεῖδα] τῆς [γνώσεως ἐ]κρύψ[ατε, αὐτοὶ οὐκ] εἰσήλ-[θατε, καὶ τοῖς] εἰσερ[χομένοις οὐ]κ ἀν[εῴξατε... — *Il disait : Vous cachez la clé de la science : vous-même vous n'entrez pas, et vous n'ouvrez pas à ceux qui arrivent...* M. le professeur Allen, d'Oxford, dans le *Guardian* du 27 juillet, propose une restitution plus étendue et très élégante :

ἔλ[εγε· τὰς κλεῖδας] τῆς [βασιλείας ἔ]κρυψ[αν. αὐτοὶ οὐκ] εἰσῆλ[θεν, οὐδὲ τοὺς] εἰσερ[χομένους ἀφῆ]καν [εἰσελθεῖν· ὑμεῖς] δὲ γεί[νεσθε φρόνι]μοι ὡ[ς οἱ ὄφεις καὶ ἀ]κέραι[οι ὡς αἱ περιστε]ραί. — *Il disait : Les clés du royaume*

ils ont caché, car ils ne sont pas entrés, et ceux qui arrivaient ils n'ont pas laissé entrer. Mais vous devenez prudents comme les serpents et simples comme les colombes.

Le premier fragment donne un texte parallèle à Mathieu VI, 25 et à Luc, XII, 22-23. C'est une curieuse variante au texte synoptique, qui, lui, ne connaît pas le membre de phrase « *du matin jusqu'au soir, du soir jusqu'au matin* », et qui n'use pas du mot στολῇ.

Le second fragment n'a pas de parallèle dans les Synoptiques, non plus que dans le quatrième Évangile. Mais on l'a rapproché tout de suite d'un passage de l'*Évangile selon les Égyptiens* cité par Clément d'Alexandrie et par la *Secunda Clementis* (1). Dans notre fragment et dans le texte de l'*Évangile selon les Égyptiens,* le tour de la question est le même, le tour de la réponse aussi, et la réponse est dans les deux cas une allusion à l'état d'innocence décrit par la Genèse (*Gen.*, III, 7).

Le troisième fragment renferme une allusion à Luc, XI, 52 : ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως κτλ. On a noté à propos que le *Codex Bezae,* au lieu de ἤρατε, donne ἐκρύψατε.

Ce papyrus évangélique est, à certains égards, plus intéressant que les *logia* publiés concurremment. Nous ne sommes plus en présence d'extraits de seconde main, mais bien d'un véritable texte évangélique étendu, et cet évangile est analogue aux Synoptiques. Quand il y a parallélisme entre le papyrus et les Synoptiques, il se trouve que le texte du papyrus est en général plus bref, plus ramassé; s'il lui arrive d'être plus prolixe, il n'altère pas pour autant la pensée des Synoptiques. On peut le rapprocher sous ce rapport du fragment évangélique du Fayoum. La question capitale est de savoir si le rapprochement que l'on peut faire du second fragment et du passage cité de l'*Évangile selon les Égyptiens,* et qui donne lieu de croire que ce second fragment appartient à la même sphère de pensée, suffirait à permettre d'affirmer que le papyrus de Behnesa nous a donné un morceau inconnu de cet *Évangile selon les Égyptiens?* MM. Grenfell et Hunt sont pour la négative. A leurs yeux, l'évangile dont le papyrus de Behnesa procède doit avoir été composé en Égypte avant l'an 150, et avoir été intimement apparenté à l'*Évangile selon les Égyptiens* ainsi qu'à la source anonyme non canonique citée par la *Secunda Clementis*. C'est tout ce qu'ils croient permis de dire.

(1) C'est le fragment bien connu contenant la demande de Salomé à Notre-Seigneur : Τῇ Σαλώμῃ πυνθανομένῃ, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει, εἶπεν ὁ κύριος· Μέχρις ἂν ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε, κτλ. Voyez *RB.* 1897, p. 514.

*
* *

Telle est la double découverte des heureux missionnaires de l'Egypt Exploration Fund : nous l'avons exposée d'après leur brochure même, et si nous ne les avons pas suivis dans toutes leurs inductions, nous n'en avons pas moins à les féliciter de leur découverte et à les remercier de l'avoir communiquée aux théologiens en une forme si simple, si sobre et si avenante. Ce que l'on sait, à l'heure actuelle, de la littérature évangélique, quant à sa tradition textuelle et quant à tout ce qui concerne les apocryphes ou les *agrapha,* est si exactement classé que le champ des hypothèses est fort limité. Il faut laisser aux personnes qui ignorent ces éléments, les identifications sensationnelles : MM. Grenfell et Hunt ne sont pas de cette école, si c'en est une.

Pierre Batiffol.

LES PROPHÉTIES MESSIANIQUES

DE DANIEL (1)

Le livre qui porte le nom de Daniel est la première et la plus parfaite des apocalypses juives (2). Aucun trait saillant n'a été ajouté depuis à une apocalypse, s'il s'agit du genre littéraire; et l'apocalyptique s'est bien plutôt compromise par des recherches prétentieuses ou puériles. Quant au fond des idées, aucune apocalypse ne s'est élevée à la même hauteur et au même universalisme. Avant de parcourir chacune des visions eschatologiques, il ne sera pas inutile de montrer qu'elles convergent toutes au même point, la persécution d'Antiochus Épiphane, considérée comme une grande épreuve qui précède l'établissement du règne de Dieu.

Nous mettons cependant à part le petit tableau des fins dernières du chap. XII, 1-3.

Il est assez naturel qu'en pareille matière la clarté augmente avec le discours, le Voyant manifestant plus clairement sa pensée à la dernière vision. De sorte que l'exégèse doit commencer par la fin, comme étant le passage clair qui sert à expliquer les autres.

Or tout le monde est d'accord que le chap. XI doit s'interpréter du temps des Séleucides et des Lagides et spécialement d'Antiochus Épiphane. Cela est concédé même par le P. Knabenbauer, et on s'entendait là-dessus déjà au temps de saint Jérôme, au moins jusqu'au v. 21. Porphyre, devançant avec une merveilleuse sagacité la critique moderne, avait compris que Daniel visait Antiochus. S. Jérôme maintient avec non moins de clairvoyance que la pierre qui abat la statue et le Fils de l'homme représentent le Messie. Pour le reste il se montre disposé à reconnaître l'évidence des faits. Arrivé au v. 21, il s'exprime

(1) Parmi les commentateurs contemporains nous citons surtout *Daniel*, du R. P. Knabenbauer, dans le *Cursus; The book of Daniel*, by the Rev. S. R. Driver, Cambridge, 1900; *Das Buch Daniel*, erklärt von D. Karl Marti, Tübingen, 1901.

(2) L'Apocalypse de saint Jean est en dehors de notre perspective.

ainsi (1) : « *Hucusque ordo historiae sequitur, et inter Porphyrium ac nostros, nulla contentio est. Caetera quae sequuntur usque ad finem voluminis, ille interpretatur super persona Antiochi..... Nostri autem haec omnia de Antichristo prophetari arbitrantur qui ultimo tempore futurus est* »... Et sur vv. 44 et 46 : « *Haec ille in sugillationem nostri artificiosissimo sermone composuit, quae etiamsi potuerit approbare, non de Antichristo dicta, sed de Antiocho, quid ad nos, qui non ex omnibus Scripturarum locis Christi probamus adventum, et Antichristi mendacium? Pone enim haec dici de Antiocho, quid nocet religioni nostrae?* » Ces paroles devraient être le programme de toute étude sur Daniel.

Relativement au chapitre XI, on peut dire que cette exégèse s'appuie sur les livres canoniques eux-mêmes, car c'est bien ce chapitre que l'auteur des Macchabées a en vue lorsqu'il décrit la profanation du Temple par Antiochus. On n'a qu'à comparer Dan. XI, 31 (LXX) et I Mac. I, 46 et 54.

Ce premier point admis, il faut en conclure logiquement que la prophétie des semaines (IX, 20-27) s'applique aux mêmes événements, car les faits correspondent pas à pas. Le terme des semaines, c'est-à-dire la fin du sacrifice, l'alliance faite avec plusieurs par le tyran, ses abominations et sa ruine (IX, 27), sont seulement plus longuement développés (XI, 31-45). Le meurtre de l'oint (IX, 26) répond au meurtre du chef de l'alliance (XI, 22). L'abomination de la désolation est la même dans les deux cas (IX, 29 et XI, 31). Dom Calmet a dit admirablement (2) : « Puis donc que pour expliquer à Daniel ce qu'il lui a dit touchant les Septante Semaines, il ne lui parle que de la persécution d'Antiochus Épiphanes, il est à croire que c'est à cela que se terminent les soixante-deux semaines, qui doivent s'écouler depuis le *Prince oint* jusqu'au temps de l'abomination de la désolation, c'est-à-dire, jusqu'aux Macchabées (3) ».

La vision du bélier et du bouc est expliquée en toutes lettres du roi de Perse et du roi des Grecs (VIII, 20, 21). La vision des bêtes fait clairement allusion à Antiochus Épiphane par la petite corne qui parlait avec arrogance (VII, 8).

La statue dont les pieds sont en partie de fer et en partie d'argile

(1) *Commentaire.*

(2) *Commentaire*, éd. 1700, p. 538.

(3) Il est vrai qu'aussitôt après il tourne bride : « le plus sûr et le meilleur parti est de le fixer à la mort de Jésus-Christ » (p. 540). Y a-t-il un parti plus sûr que de suivre la vérité reconnue? N'est-ce pas le cas de répéter le canon de s. Jérôme : « *Pone enim haec dici de Antiocho, quid nocet religioni nostrae?* »

marque le même temps. En effet ce mélange est expliqué des alliances (II, 43) qui jouent un si grand rôle dans le chapitre XI et sont même un instrument de ruine (XI, 17).

Il serait vraiment bien étrange que Daniel ait promené ses lecteurs dans toute l'histoire pour les égarer à plaisir. Nous concluons avec Calmet, mais sans nous écarter ensuite de cette conclusion qui est l'évidence même (1) : « Les Prophéties de Daniel renfermées dans les chapitres VII, VIII, IX, X, n'ont qu'un seul grand objet, qui est de faire voir à Daniel ce qui doit arriver à sa nation, et dans tout l'Orient, depuis le règne de Cyrus, jusqu'à celui d'Antiochus Épiphanes. Le même sujet y est représenté sous différentes formes, pour en marquer l'importance, et pour en imprimer plus fortement le souvenir ».

Ou plutôt il faudrait dire, ce que Calmet n'avait garde d'oublier, que ce grand objet était ramené à un objet plus grand encore, le règne de Dieu par le Messie. Car nous ne songeons pas à diminuer l'importance messianique de l'apocalypse de Daniel. Il faut seulement reconnaître que le Messie est placé, comme dans toutes les prophéties, à l'extrémité du temps, qui se termine historiquement, pour lui, à Antiochus Épiphane. C'est le calcul messianique précis qu'on se refuse à sacrifier, mais à qui un pareil argument peut-il être utile s'il se heurte à une impossibilité exégétique? Le *plus sûr* est de s'en tenir aux textes. Nous allons maintenant les passer en revue.

La statue représentant les quatre empires (chap. II).

[33] La tête de cette statue était d'or pur, sa poitrine et ses bras d'argent, son ventre et ses cuisses d'airain, [33] ses jambes de fer, ses pieds étaient soit en fer, soit en argile. [34] Tu regardais, lorsque se détacha une pierre, sans l'action des mains, et elle frappa la statue aux pieds de fer et d'argile et les brisa. [35] Après cela se brisèrent ensemble le fer, l'argile, l'airain, l'argent et l'or, et ils devinrent comme la balle des aires en été, et le vent les emporta, et on n'en retrouva plus rien, et la pierre qui avait frappé la statue devint une grande montagne, et elle remplit toute la terre. [36] Voilà le songe, et l'interprétation en sera proposée devant le roi (2). [37] Tu es, ô roi, le roi des rois [38]..... c'est toi qui es la tête d'or. [39] Et après toi s'élèvera un autre royaume, moindre que toi, et un troisième royaume d'airain, qui commandera à toute la terre. [40] Et le quatrième royaume sera puissant comme le fer... [45] Dans le

(1) P. 537. Calmet eût dû ajouter le chapitre II, car il dit expressément, p. 584 : « Enfin si l'on compare cet endroit de Daniel (II, 40), avec ce qui est dit ci-après aux chapitres VII, 7, et VIII, 22, on remarquera aisément que le Prophète dans tous ces endroits n'a eu qu'un même objet et n'a voulu marquer qu'une même chose; et que toutes les circonstances de la Prophétie ne peuvent commodément s'expliquer que de l'Empire des Séleucides et de celui des Lagides ».

(2) On notera cette tournure passive qui est du style des apocalypses et des targums.

temps de ces rois, le Dieu du ciel suscitera un royaume qui jamais ne sera détruit, et 'son gouvernement' (1) ne sera pas confié à un autre peuple; il brisera et terminera tous ces royaumes tandis que lui demeurera à jamais. »

Nous n'avons point à faire ici un commentaire détaillé. Il nous suffit de noter que Nabuchodonosor est personnellement la tête d'or. Le second royaume est plus faible que celui de Nabuchodonosor et n'est point universel comme le troisième. Le quatrième royaume est divisé en plusieurs, comme les doigts des pieds, et de différentes qualités, comme le fer et l'argile, si bien qu'à la fin ce sont plusieurs rois qui contractent entre eux des mariages. La pierre se détache d'elle-même, sans l'action de l'homme, et par conséquent par une vertu surnaturelle; elle devient un grand empire. Cet empire est celui de Dieu et l'administration n'en est confiée à aucun peuple ou à aucun roi. Dieu gouvernera directement. C'est se gêner trop peu que d'ajouter au texte : cet empire ne sera confié à personne — *si ce n'est à Israël,* comme le font tous les critiques modernes. Il faut au contraire constater comme un trait rare, que la domination d'Israël n'est pas annoncée.

Les empires et le fils de l'homme (chap. VII).

[2] Je vis dans ma vision pendant la nuit, et voici que quatre vents du ciel soulevaient la grande mer. [3] Et quatre bêtes puissantes montaient de la mer, différentes l'une de l'autre. [4] La première était comme un lion et avait des ailes d'aigle. Puis je vis que ses ailes lui furent arrachées, et elle fut enlevée de terre, et elle fut dressée sur ses pieds comme un homme et un cœur d'homme lui fut donné. [5] Et voici une seconde autre bête, semblable à un ours, et elle fut dressée sur un côté, trois côtes dans la bouche entre ses dents, et on lui disait : Dresse-toi, mange de la chair en quantité. [6] Après cela je regardai et voici une autre comme une panthère, et elle avait quatre ailes d'oiseau sur son dos; il y avait quatre têtes à cette bête, et la puissance lui fut donnée. [7] Après cela je regardai dans les visions nocturnes, et voici une quatrième bête redoutable et formidable et forte à l'excès. Elle avait de puissantes dents de fer; elle dévorait et broyait et foulait le reste sous ses pieds, et elle était différente de toutes les bêtes d'avant elle, et elle avait des cornes. [8] Je considérai attentivement les cornes et voici qu'une autre petite corne montait entre elles et trois des premières cornes furent arrachées devant elle, et voici [poindre] dans cette corne des yeux comme des yeux d'homme et une bouche qui parlait avec emphase. [9] Je vis ensuite qu'on disposa des sièges et un vieillard (*litt.* avancé en jours) s'assit; son vêtement était blanc comme la neige, et les cheveux de sa tête purs comme de la laine; son trône était des flammes de feu, avec des roues de feu ardent. [10] Un fleuve de feu coulait et se répandait de devant lui; mille milliers le servaient et des myriades de myriades se tenaient devant lui; le tribunal fut installé et des livres furent ouverts. [11] Je regardai, à cause du bruit des paroles superbes que proférait la corne; je vis ensuite que la bête fut tuée et son cadavre fut détruit, et il fut jeté pour être brûlé au feu.

(1) Lire מַלְכוּתָה avec Théodotion; il s'agit ici de l'administration du royaume.

[12] Quant aux autres animaux, leur puissance leur fut enlevée, mais on leur donna une prolongation de vie jusqu'à un temps et une époque (1).

[13] J'étais toujours spectateur de ces apparitions nocturnes et voici venir avec (2) les nuages du ciel comme un homme (litt. un fils d'homme), et il parvint jusqu'à l'ancien des jours et on le lui présenta. [14] Et lui fut donné pouvoir, et gloire et royauté, et tous les peuples, nations et langues le servirent. Son pouvoir est un pouvoir éternel qui ne lui sera point enlevé, et son règne [est un règne] qui ne sera pas détruit.

[15] Mon esprit (moi Daniel) fut troublé de « tout cela » (3), et les visions de ma tête me jetèrent dans la stupeur. [16] Je m'approchai de l'un des assistants et je lui demandai ce qu'il en était de tout cela. Alors il me parla et me fit connaître l'interprétation de ces choses. [17] Les bêtes puissantes qui sont quatre, sont quatre rois qui se lèveront de terre (4).

[18] Puis les saints du Très-Haut recevront la royauté et ils posséderont la royauté à jamais et jusqu'aux siècles des siècles. [19] Alors je désirai savoir ce qu'il en était de la quatrième bête, qui était différente de toutes les autres, redoutable à l'excès, aux dents de fer, aux ongles d'airain, qui dévorait, broyait, et foulait aux pieds le reste, [20] et des dix cornes qui étaient sur sa tête, et de l'autre (corne) qui était montée et devant laquelle étaient tombées trois (cornes), corne qui avait des yeux et une bouche et qui parlait avec emphase, et qui paraissait plus grande que ses compagnes. [21] Je regardais, et cette corne combattait contre les saints, et elle l'emportait sur eux. [22] Jusqu'à ce que vint l'ancien des jours et le tribunal fut installé pour les saints du Très-Haut, et le temps vint où les saints possédèrent la royauté. [23] Il dit : la quatrième bête, c'est un quatrième empire qui sera sur la terre, qui sera différent de tous les empires et dévorera toute la terre, et la foulera et la broiera. [24] Quant aux dix cornes : de cet empire surgiront dix rois, et un dernier surgira après eux, et il sera différent des précédents, et il humiliera dix rois. [25] Et il proférera des paroles contre le Très-Haut, et il maltraitera les saints du Très-Haut, et il formera le dessein de changer les temps (sacrés) et la loi, et ils seront livrés dans sa main jusqu'à un temps, des temps et la moitié d'un temps. [26] Mais le tribunal sera installé, et on lui enlèvera son pouvoir, pour détruire et faire périr jusqu'à la fin. [27] Et le règne, et le pouvoir, et la domination des royaumes sous tout le ciel sera donné aux [ ] (5) saints du Très-Haut, dont le règne est un règne éternel, et toutes les puissances le serviront et lui obéiront. [28] C'est à ce point que se termine la chose.

(1) L'auteur semble se rapporter confusément aux trois premières bêtes qui représentent maintenant en général les nations des gentils. Aucune d'elles n'aura la domination, mais toutes continueront d'exister, probablement jusqu'au jugement final. Le jugement messianique leur enlève l'empire du monde, non l'existence comme nations. Les empires comme tels sont successifs, mais les bêtes sont en ce moment à l'arrière-plan de la scène, occupée par la bête aux cornes.

(2) Le TM. et Théodotion « avec » = עם et μετὰ, mais les LXX ἐπὶ « sur » = על, leçon au moins aussi probable, car il est plus naturel d'être porté sur un nuage (Is. XIX, 1) que de venir avec les nuages. La tradition se partage à peu près de la même manière. « *Avec* » : IV Esdras XIII, 3 (*cum nubibus*); Mc. XIV, 62; Apoc. I, 7; — « *Sur* » : Mt. XXVI, 64; cf. Mt. XXIV, 30; Apoc. XIV, 14 ss; — « *dans* » : Mc. XIII, 26; Lc. XXI, 27.

(3) בגין דנה, LXX ἐν τούτοις; TM. בגו נדנה *dans le fourreau.*

(4) L'origine de leur pouvoir est terrestre, ou purement humaine.

(5) Retrancher עם avec Théod.; TM. : *Le peuple des saints du Très-Haut;* expression bizarre. Daniel a toujours dit seulement les saints du Très-Haut (vv. 18, 22. 25) ou les

Il est indispensable, pour comprendre la prophétie messianique, d'entrer dans quelques détails sur toute la vision et par extension sur les vues historiques de Daniel. Les critiques contemporains sont d'accord pour lui attribuer une erreur historique qui consisterait à placer entre la ruine de Babylone et l'empire des Perses un royaume Mède intermédiaire d'une durée assez considérable. Ce royaume n'est cependant représenté dans le texte de Daniel que par la personne de Darius le Mède. De leur côté, les apologistes ont tenté les derniers efforts pour trouver dans l'histoire le personnage de Darius le Mède.

Winckler, qui n'est pas un apologiste, a cru de son côté que Daniel avait pu faire allusion à Cambyse, fils de Cyrus, qui aurait été proclamé roi de Babylone (1).

Une autre erreur de Daniel consisterait à faire de Baltazar ou Belsaṣṣar le dernier roi de Babylone, fils et successeur de Nabuchodonosor. Baltazar ou Bel-šar-uṣur a été révélé par les inscriptions cunéiformes, mais il était fils de Nabonide, le dernier roi de Babylone, qui n'appartenait point à la dynastie de Nabuchodonosor (2).

Enfin il faut renoncer à trouver dans le règne de Nabuchodonosor ces sept années de maladie dont il est question dans Daniel, et pendant lesquelles le roi aurait cessé d'administrer son royaume (ch. IV).

Les difficultés sont graves, insurmontables dans l'état actuel du texte, mais nous ne croyons pas qu'elles soient imputables à l'auteur même de Daniel. Le texte que nous avons sous les yeux n'est certainement pas le texte primitif, comme le prouvent les divergences entre la première traduction grecque dite des Septante et le texte massorétique; d'autres transformations peuvent être soupçonnées, dont les traces diplomatiques ont disparu. Si les découvertes cunéiformes confirment en partie les faits rapportés par Daniel, il est juste de faire bénéficier la critique du texte de ces lumières nouvelles, et de remonter, s'il se peut, à la tradition primitive des faits; en admettant qu'elle n'était déjà plus dans son exactitude première au temps de Daniel, elle a sans doute été altérée encore par les manipulations du texte (3).

saints (vv. 21, 22). Même en lisant « au peuple » avec TM., il semble que du moins le premier suffixe de la phrase suivante se rapporte à Dieu, dont seul le règne est éternel. Les LXX τῷ λαῷ ἁγίῳ ὑψίστῳ (ce dernier mot à corriger en ὑψίστου Syr.).

(1) *Altorient. Forsch.*, II, p. 200 ss.

(2) *KB.*, III, II, p. 96.

(3) Nous ferons remarquer soit aux critiques indépendants, soit aux conservateurs, que la critique textuelle doit être plus libre à propos du texte de Daniel, puisqu'on ignore même s'il a été écrit en hébreu ou en araméen. — Cf. Preiswerk, *Der Sprachwechsel im Buche Daniel*, Berne, 1902.

On peut d'abord supposer que, suivant une tendance générale et bien connue, lorsque le souvenir précis des faits se fut altéré, les principaux événements ont été attribués par les remanieurs à un grand personnage dont le nom exerçait une influence magnétique.

Nous appliquons ce critérium au dernier fait relevé, la maladie de Nabuchodonosor. Il ressort des textes babyloniens que, de sa septième à sa onzième année, Nabonide fut empêché de venir à Babylone. D'autre part, on mentionne le prince royal et l'armée. Puis, en l'an 17, Nabonide était de nouveau à l'armée, puisqu'il fut battu à Opis. Il s'était donc remis à la tête des affaires. Winckler (1) en conclut que dans l'intervalle il avait été tenu prisonnier (2), et que, si les inscriptions étaient encore composées en son nom, c'était une pure formalité.

Mais ce dernier détail s'expliquerait beaucoup mieux si, au lieu d'être prisonnier, Nabonide était malade. Lorsqu'il reprit le pouvoir, il ne punit pas son fils qui l'avait occupé dans l'intervalle. Il ne s'agit donc pas d'une révolte du parti militaire, comme l'insinue Winckler, mais d'une maladie du roi. Nous croyons que Nabonide est le malade du chapitre IV de Daniel.

On comprend en même temps comment Baltazar pouvait passer pour le vrai roi de Babylone. Il est vrai qu'il n'était point fils de Nabuchodonosor. Ici le texte actuel nous offre la même fausse perspective. Tout le morceau (ch. V) a l'aspect d'un Targum conservé sous deux formes différentes, l'ancien texte grec et le texte massorétique (3).

Baltazar est constamment le fils de Nabuchodonosor, mais le texte primitif disait peut-être Nabonide. On dit, il est vrai, que ce Nabuchodonosor est celui qui a pillé Jérusalem, mais le texte a pu subir une légère retouche (4).

D'ailleurs, nous n'attachons aucune importance à prouver que Daniel ne rapporte que des faits strictement historiques. La fausse perspective qui confond Nabuchodonosor avec Nabonide existait peut-être déjà de son temps. Il en serait donc responsable, — autant que peut l'être un simple rapporteur d'une tradition populaire. Il nous suffit

(1) *Altorient. Forsch.*, II, p. 200 ss.

(2) *Er war ein Gefangener.*

(3) Il y a doublet dans TM. au verset 11 : *le roi Neboukhadnesṣar, ton père, le roi, ton père*; LXX et Θ : *le roi Nabuchodonosor, ton père.* Il y a doublet dans LXX v. 12 : *au temps de ton père, le roi... à Nabuchodonosor, ton père.* Les LXX n'ont pas les versets 18 à 22 qui accentuent la filiation.

(4) Au v. 2, les trois textes concordent, *Nabuchodonosor ton père*, mais au v. 13, les LXX omettent : *tu es Daniel des fils de la captivité de Juda que mon père a amenés de Juda.*

d'avoir montré que cette tradition contenait des faits véritables que la mémoire avait rattachés au nom le plus connu de l'histoire de Babylone dans son contact meurtrier avec celle d'Israël.

Ce qui nous paraît inadmissible et contraire à une bonne partie des textes, c'est l'existence d'un royaume des Mèdes distinct de celui des Perses, non point avant, mais après la chute de Babylone.

L'antiquité a été embarrassée pour donner un nom au grand royaume persan. On croyait la race des vainqueurs composée en mi-partie de Mèdes et de Perses, l'hégémonie ayant passé des premiers aux seconds. De cette façon, on admettait que l'empire des Perses avait succédé à celui des Mèdes, mais tout le monde savait que c'était Cyrus le Perse qui avait conquis Babylone, de sorte que la fiction d'un Darius le Mède intermédiaire n'a pu venir à la pensée de l'auteur de Daniel. Elle ne peut être que le résultat d'une confusion textuelle.

Il est vrai que Winckler, sans aucune arrière-pensée d'apologie, a proposé de voir dans Darius le Mède Cambyse le Perse, fils de Cyrus, qui aurait été couronné roi de Babylone pendant que son père prenait le titre de roi des nations (1). Ce ne serait point, en tout cas, le personnage de Daniel, et ce règne de Cambyse, qui n'aurait été d'ailleurs qu'une mesure de transition, ne répond nullement à un empire des Mèdes. Nous croyons que le Darius de Daniel est simplement le grand Darius fils d'Hystaspe, et que c'est par une série d'altérations textuelles qu'on l'a inséré entre Baltazar et Cyrus.

C'est du grand Darius qu'il est question au chapitre VI, qui commence à proprement parler au v. 2 du TM. Darius divise son royaume en 120 satrapies, il commande selon la loi des Mèdes et des Perses vv. 8, 12, 15; on dirait du Xerxès d'Esther (I, 1; VIII, 9). Qu'est donc le v. 1 où on nous dit : « *Darius le Mède reçut le royaume comme fils de soixante-deux ans* »? Ce ne peut être que la fin de l'épisode de Baltazar, ou plutôt une transition maladroite entre deux épisodes, car qu'importe ici l'âge du roi? Les LXX lisaient beaucoup mieux (v, 30) : « et l'interprétation atteignit le roi Baltazar et le règne fut enlevé aux Chaldéens et

(1) *Alt. Forsch.*, II, p. 208, à propos de *KB.*, III, I, p. 134. Voici ce texte, important aussi pour le personnage de Baltazar, car on s'accorde maintenant à y trouver la mention de ce prince (tandis que dans *KB. l. l.* on l'entend de la femme du roi : « [23] *šarri mûta-al ultu XVII ša (arḫu) Adâru adi ûm III ša (arḫu) Nisannu bikitum ina Akkadi* [*šaknat*] [24] *niši gab-bi qaqqad-su-nu uppaṭṭiru ûmu IV Kam-bu-zi-ia ablu ša Ku-*[*raš*] [25] *a-na I-ŠA-PA-kala-ma-sum-mu ki illiku* etc. » — [le fils?] du roi mourut, du 17 Adar au 3 de Nisan on fit un deuil dans Akkad : tous les gens se fendirent la tête. Le quatrième jour, lorsque Cambyse, fils de Cyrus, se fut rendu au temple *I-ŠA-PA-kala-ma-šum-mu* » (où l'on était reconnu roi) etc.

donné aux Mèdes et aux Perses »; ce qui est en parfaite conformité avec le v. 28 dans lequel Daniel annonçait que le règne passerait aux Mèdes et aux Perses et cela à l'occasion d'un mot qui visait directement les Perses : *Peres*. Il est vrai que les LXX ajoutent : « *et Artaxercès des Mèdes* [(Syr. mg.) *le roi des Perses*] *prit le règne*, VI, *Et Darius plein de jours et glorieux en vieillesse, et il établit...* ».

Il est visible qu'il y a là deux personnes. Tout s'expliquerait à merveille si au début (VI,1) on lisait Daniel au lieu de Darius, car ces épithètes, ridicules pour le roi, seraient très caractéristiques pour Daniel dans cette dernière période de sa carrière. Les LXX ne donnent pas de chiffre précis : sous Darius, en 522, Daniel pouvait avoir quatre-vingts ans. Ainsi tout s'explique.

L'épisode de Baltazar se termine par la conclusion prévue, le royaume passe aux Mèdes et aux Perses. Un autre épisode commence : Darius monte sur le trône, Daniel étant alors très âgé.

Ce texte mal arrangé a donné naissance à Darius le Mède qui figure dans les dates des visions. Les critiques ont cependant remarqué que ces dates sont fort suspectes. D'abord XII,1 où il ne se trouve ni dans les LXX ni dans Théodotion.

Au chapitre IX, 1 : « *dans la première année de Darius, fils d'Akhachweroš de la race des Mèdes, qui fut fait roi sur le royaume des Chaldéens,* 2 *dans la première année de son règne...* », il est évident qu'il y a un doublet. Théodotion a supprimé le début du v. 2; mais ce qu'il faut supprimer, c'est le v. 1 qui contient autant d'erreurs que de mots. Le texte devait porter : « la première année de Cyrus », mais on a voulu faire place à Darius le Mède, exactement comme dans XI, 1 (1). Dans Théodotion l'histoire de Bel et le dragon ne connaissait pas Darius le Mède : Cyrus le Perse succédait directement à Astyage v. 1; l'autre version grecque est d'ailleurs muette sur ce point.

Nous concluons que les synchronismes, plus facilement suspects d'altération, très divergents dans l'hébreu et le grec, contenant seuls Darius le Mède, ce personnage doit être rayé du texte de Daniel où il ne s'est introduit que par une confusion avec Darius le Perse, roi des Mèdes et des Perses. Eût-il figuré dans le texte comme le reflet

(1) Où les LXX et Théod. ont Cyrus au lieu de Darius le Mède. Le développement targoumique s'est exercé surtout sur les dates. C'est ainsi que III, 1 les LXX et même Théod. ajoutent : « la 18e année de Nabuchodonosor ». Les LXX brodent ensuite : « roi gouvernant les villes et les pays et tous ceux qui habitent sur la terre, depuis l'Inde jusqu'à l'Éthiopie ». Cf. IV, 1, LXX : « La 18e année du règne de Nabuchodonosor ». Au contraire les LXX n'ont pas la fausse étymologie de *Beltešaṣṣar* (IV, 8).

d'une tradition erronée, il serait encore impossible qu'il eût suffi à représenter un des quatre empires, Daniel ne distinguant jamais l'empire des Mèdes et celui des Perses, en tant du moins qu'ils ont remplacé l'empire chaldéen.

Nous pouvons maintenant expliquer la vision des quatre bêtes.

La première bête est l'empire chaldéen, mais résumé dans le seul nom de Nabuchodonosor. Peu importe que l'histoire nomme successivement après ce prince Évilmérodak, Néréglissor, son fils enfant et Nabonide. Daniel n'ignorait pas du moins Évilmérodak qui figure dans la Bible (II Reg. LII, 27 ; Jer. XXV, 31), mais une apocalypse n'est pas une histoire. Pour lui, l'empire chaldéen, c'est Nabuchodonosor. Dans la première allégorie il avait dit (II, 39) : « *tu es la tête d'or* ». Maintenant l'histoire du lion est celle de celui qui est peut-être en réalité Nabonide, mais que la tradition confond avec le grand empereur. Le lion dont les ailes sont arrachées et auquel on donne ensuite un cœur d'homme, c'est Nabuchodonosor privé de la raison puis converti (1).

L'ours est plutôt une bête du nord, l'empire médo-perse. Ceux qui l'entendent d'un empire mède distinct qui serait constitué, dans la pensée de l'auteur, par le seul Darius le Mède, sont embarrassés d'expliquer les trois côtes qu'il tient dans la gueule. Pour nous c'est la Babylonie et la Lydie, les deux puissants empires détruits par Cyrus, puis l'Égypte, conquise par Cambyse. Si cet empire est dit, dans le songe de la statue (II, 39), plus bas que l'empire chaldéen, rien ne prouve qu'il s'agisse d'une moindre étendue. D'ailleurs l'empire perse, si facilement abattu par Alexandre, a dû perdre de son prestige, autant que le vieil empire de Nabuchodonosor grandissait dans les souvenirs.

Le léopard qui avait quatre ailes comme un oiseau est l'empire d'Alexandre ou plutôt représente personnellement le conquérant. On peut dire que l'explication est de Daniel lui-même, qui dit expressément que ce royaume fut brisé et partagé :

« Il se lèvera un roi puissant, et sa domination sera puissante, et il agira à son gré ; et comme il s'élèvera, son royaume sera brisé et sera divisé aux quatre vents du ciel... » (XI, 3 s.).

Le quatrième animal est l'empire syrien. Sa force extraordinaire ne doit pas faire illusion. C'est l'impression de la terreur présente : les autres empires sont si loin ! tandis que le monstre est là, qui broie

(1) Cf. ch. IV ; DRIVER, MARTI, etc.

et écrase. Il a dix cornes qui de l'aveu de presque tous sont dix rois syriens. Ceux qui y comprennent Alexandre ne tiennent pas compte de la distinction faite par Daniel entre l'empire d'Alexandre et ceux de ses successeurs.

Les dix cornes sont donc les dix prédécesseurs d'Antiochus Épiphane qui est certainement la petite corne. Les sept premiers sont Séleucus Nicator (312-280), Antiochus Soter (279-261), Antiochus Theos (260-246), Séleucus Callinicus (245-226), Séleucus Céraunus (225-223), Antiochus le Grand (222-187), Séleucus Philopator (186-176). Les trois dernières cornes, arrachées devant la dernière petite corne, sont : Héliodore qui avait empoisonné Séleucus Philopator pour s'emparer du trône, Démétrius, fils de Séleucus Philopator, privé du trône par son oncle Antiochus Épiphane, et Ptolémée Philométor, roi d'Égypte, qui lui disputa un moment la couronne de Syrie (1).

La petite corne qui parle haut est Antiochus Épiphane le blasphémateur.

La scène est ensuite transportée au ciel. Le vieillard est Dieu, entouré de ses anges. Qu'est-ce que le fils de l'homme? On sait que deux interprétations sont en présence. D'après les uns, presque tous les critiques aujourd'hui, c'est une représentation du peuple d'Israël, du moins de la partie saine d'Israël, des saints du Très-Haut. Les autres peuples sont représentés par des bêtes; Israël est représenté par un homme, pour marquer la supériorité de ses attraits. C'est, dit-on, l'exégèse de l'auteur lui-même. Tout ce qui est dit en figure du fils de l'homme est expliqué au v. 27 des saints du Très-Haut. Comme dit Driver : « le parallélisme entre la vision et l'interprétation est complet : le temps est le même, la promesse de domination perpétuelle et universelle est la même; de là une forte présomption que le sujet est aussi le même »; c'est-à-dire que le Fils de l'homme, au lieu de représenter le Messie, désigne simplement l'Israël idéal. Pour Daniel, point de Messie personnel.

Et cependant la tradition ne s'est pas trompée en reconnaissant dans le Fils de l'homme le Messie, et la critique incline à revenir à cette opinion (2). Nous ne prétendons pas cependant que la vision du Fils de l'homme désigne très clairement la personne du Messie — comme

(1) I Macch. XI, 13; cf. Driver, *Commentaire*, p. 101; c'était déjà l'interprétation de Calmet pour les sept et les trois rois.

(2) Une réaction très modeste dans Bousset et dans Baldensperger, qui soutiennent que Daniel contient du moins le germe de cette idée, plus nette dans Volz (*Judische Esch.*, p. 10), d'après Grill (*Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums*, I, 1902, p. 50 ss.).

distinct du peuple, — nous croyons seulement qu'il est inclu dans l'empire spirituel de l'avenir dont il est le roi.

Écartons d'abord avec M. Volz une individualité distincte qui ne serait autre qu'un ange, par exemple Michel. Daniel fait quelquefois figurer des anges avec une apparence humaine, mais alors la comparaison est formelle et exclut par conséquent l'identité : un être, qui paraît sous une forme semblable à celle de l'homme, n'est donc point un homme (1). Il est vrai que l'être mystérieux est « comme » un homme. Mais cette formule, beaucoup moins systématique, indique seulement qu'il s'agit d'une vision. C'est la langue de l'apocalypse. Le voyant ne prétend pas exprimer la nature intime des choses. Des êtres mystérieux, aux formes parfois étranges, se présentent devant ses yeux. Il les décrit comme il les voit, et les comparaisons se multiplient sous sa plume, non seulement lorsque l'expression est impuissante à atteindre l'être surnaturel, mais même lorsqu'il s'agit d'objets très simples (2).

En disant : « comme un Fils de l'homme », Daniel exclut du moins la nature angélique. A plus forte raison ne peut-il être question de Michel qui est nommé par son nom dans le livre, où il joue un rôle déterminé, tandis que le Fils de l'homme est un inconnu, une valeur mystérieuse réservée à l'avenir.

Mais pourquoi fils de l'homme et non point homme simplement? Pour apprécier toute la valeur du terme il ne suffit peut-être pas de l'envisager au pur point de vue grammatical. Les grammairiens nous disent que *bar 'ënâch* ne signifie absolument rien de plus qu'*'ënâch*, « un homme ». Cela est possible, et l'analyse ne fournit en effet rien de plus. « Fils d'homme », et « homme », il s'agit toujours d'un individu de l'espèce humaine. Mais il faut tenir compte du pittoresque de l'expression. Daniel qui emploie souvent *'ënâch* pour dire un homme, et aussi pour signifier l'humanité, n'emploie que cette seule fois l'expression de *bar 'ënâch*, dans un contexte mystérieux. Ce terme invite à réfléchir. Si on sonde l'intention de l'auteur on peut conclure qu'il insiste non seulement sur l'apparence humaine, mais aussi sur l'origine humaine, et déjà l'inconnu se dessine comme une véritable individualité.

Nous avons en effet constaté que dans Daniel le caractère représen-

(1) L'ange est כדמיית בני אדם (x,16); כמראה אדם (x, 18); כמראה גבר (xiii, 15).

(2) Par exemple les bêtes elles-mêmes dans ce chapitre, le vêtement du vieillard comme la neige, ses cheveux comme la laine; IV Esd. xiv, 39 : *hoc erat plenum sicut aqua, color autem eius ut ignis similis;* Apoc. ix, 7 : les *ressemblances* des sauterelles *semblables* à des chevaux, etc.

tatif s'allie sans effort au caractère individuel. La tête d'or, le lion, c'est Nabuchodonosor, le léopard c'est Alexandre, et ce sont aussi l'empire grec et l'empire chaldéen. Il est même dit expressément que les bêtes sont des rois (VII, 17). Le Fils de l'homme représente l'empire des saints, mais rien n'empêche qu'il ne représente aussi leur chef, c'est-à-dire le roi Messie, ou plutôt que le Messie ne soit lui-même le représentant de son empire. Sans doute Daniel n'accentue pas son caractère personnel, mais le silence n'eût pas suffi pour prendre position contre une tradition générale. La tradition ancienne, vivante encore, du moins par l'étude des anciens prophètes, était que le royaume de Dieu serait établi par un Messie, fils de l'homme. Si l'interprétation individuelle est possible — et nous avons vu qu'elle l'est, dans le style même de Daniel, — elle est la plus probable, d'après les idées ambiantes.

La tradition presque contemporaine qui vivait de ces idées a ici une grande portée, bien supérieure à sa valeur exégétique. Or elle n'a pas hésité à reconnaître dans le Fils de l'homme un personnage surnaturel. Dans la traduction des LXX l'être semblable à un fils d'homme venait sur les nuées, ce qui est cependant un peu fort pour représenter le peuple d'Israël. Il est assimilé à l'ancien des jours, c'est-à-dire à Dieu, et ceux qui assistaient au trône de Dieu deviennent ses assistants (1).

On voit dans le livre d'Hénoch le fils de l'homme nettement individualisé, peut-être même devenu trop semblable aux anges, et associé au trône de Dieu. Le IVe d'Esdras, tout en lui donnant seulement le nom d'homme, le regarde comme le Messie du Ps. II, vainqueur des nations et Fils de Dieu. On sait aussi que le Messie portait chez les Juifs le surnom de *'Anani* ou le nuageux, précisément à cause de cette vision (2). Quel contresens que d'imaginer toute cette tradition comme issue d'un contresens! Elle s'est formée dans le milieu pour lequel écrivait Daniel, attentif à concilier les anciennes espérances avec les suggestions nouvelles.

Nous comprenons très bien que nous attribuons ici à Daniel l'annonce prophétique d'un événement surnaturel, mais cela n'est pas pour nous détourner de l'exégèse du texte tel qu'il est. Assurément

(1) Καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο. καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν. Καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ. Il est étrange que M. Baldensperger ait pensé que ces gens présents étaient les bêtes (*Die Mess.-Apoc.*, etc., p. 134). En revanche ce savant accuse à tort le TM. de tautologie : l'homme arrive jusqu'à l'Ancien des jours auquel on le présente.

(2) Pour la tradition judaïque qui n'est pas douteuse, voir, par exemple, Reinke, *Die Mess. Weiss.*, IV, 1, p. 192 ss.

l'auteur n'avait pas en vue des choses banales. Nous ne prétendons pas non plus que sa perspective prophétique équivaut à un récit qui raconterait d'avance toute l'histoire. Pour lui le règne de Dieu est à l'horizon, aussitôt après la fin de la persécution d'Antiochus, persécution dont la durée est fixée à un temps, deux temps et un demi-temps, c'est-à-dire trois ans et demi. Tout l'espace intermédiaire que nous sommes obligés de compter depuis la fin d'Antiochus jusqu'à l'avènement de J.-C. n'existe pas pour lui (1).

Il est sûr aussi qu'on n'aurait pu soupçonner d'avance, d'après ses images, la manière dont s'est répandu l'Évangile. Il représentait le royaume de Dieu à la façon d'une monarchie universelle, établie par un miracle de la toute-puissance de Dieu. Mais pour être juste envers lui, il faut noter soigneusement qu'il n'a pas parlé d'une domination temporelle d'Israël. Le royaume à venir n'est pas celui du peuple entier, descendu de Jacob, mais celui des saints du Très-Haut, et ce n'est même pas tant celui des saints que celui de Dieu; il est le roi éternel, ils règnent avec lui (2).

Surtout, et c'est un point sur lequel on ne saurait trop insister, Daniel écrit une apocalypse. Lorsqu'il dépeint la venue du Fils de l'homme *avec* ou *sur* les nuées, il n'annonce pas plus la venue d'un être humain sur de vrais nuages qu'il ne se représente les empires dans leur réalité comme des bêtes. Lors même que l'homme mystérieux sera plus complètement identifié avec le Messie, comme dans IV Esdras, le Voyant lui conservera son caractère symbolique. Esdras ne s'attend pas plus à cette apparition prodigieuse qu'à voir dans les airs un aigle à trois têtes.

De même donc que les bêtes ramassent en traits saisissants, et comme dans un raccourci simultané, de longs siècles d'histoire, avec leur évolution, leurs actions et leurs réactions humaines, tout le développement des causes et des effets, l'avènement du Fils de l'homme marque peut-être une longue série d'événements tendant au règne de Dieu. Ce qui distingue cet empire des autres, ce n'est point qu'il s'établira avec plus de rapidité ou par une éblouissante théophanie, c'est qu'il sera voulu de Dieu, et spécialement réalisé par lui. On savait très bien

(1) Calmet réduit cet intervalle à soixante ans, c'est-à-dire depuis la fin du royaume de Syrie, parce qu'il entend le v. 12 des successeurs d'Antiochus Épiphane qui vivent encore, sans toutefois exercer une véritable domination. Mais comme le texte dit formellement : *quant au reste des bêtes,* il s'agit plutôt des trois premiers empires. La domination leur a été enlevée depuis longtemps, mais cette parenthèse permet à l'auteur de montrer toute la puissance païenne comme brisée en même temps, sans que pour cela les peuples soient anéantis.

(2) Cf. notre note sur le v. 27 et Apoc. v, 10; xxii, 5.

au temps des Maccabées qu'il fallait se battre pour sauver le culte du vrai Dieu, tout en lui attribuant la victoire. Nous avons trop souvent gâté ces symboles par un littéralisme lourd. Il est sûr que les Juifs nous ont précédés dans cette voie; qu'affolée par la terreur, leur imagination a rêvé la réalisation textuelle de ces grandes images, mais ce serait une injustice et une erreur que d'attribuer ce non-sens à toute la nation, sans parler de Jésus. Tandis que l'apocalypse se volatilisera de plus en plus dans ces songes creux, la masse de la nation cherchera son salut dans l'observation de la loi et se gardera soigneusement de l'obsession de ces espérances chimériques. Le Sanhédrin n'était point composé d'apocalyptiques, et lorsque Jésus faisait allusion devant lui au symbole du Fils de l'homme, tous ceux qui interprétaient Daniel selon l'esprit de son texte ne devaient l'entendre que de l'établissement du règne de Dieu, non d'une vision fulgurante à la façon d'une catastrophe.

Le royaume des Grecs et la persécution d'Antiochus (chap. VIII).

Une nouvelle vision explique à Daniel quelques modalités de la précédente. La scène est tout entière sur la terre, et si les événements se déroulent toujours sous forme de symboles, on en saisit mieux les ressorts naturels.

Un bélier à deux cornes représente l'empire médo-perse. La seconde corne s'élève la dernière, parce que les Perses ont succédé aux Mèdes, au moins dans l'opinion de l'antiquité (1). Un bouc vient le combattre. Il symbolise d'abord la personne d'Alexandre (v. 21), puis Alexandre n'est plus que la corne principale. Quatre cornes qui poussent ensuite sont probablement les royaumes de Macédoine, de Thrace, de Syrie et d'Égypte. La petite corne qui vient après est encore Antiochus Épiphane. Il fait la guerre à l'armée des cieux, qui sont les Israélites fidèles (2), et au chef de l'armée qui est Dieu. Le sanctuaire est profané, le sacrifice cesse, cela dure deux mille trois cents soirs et matins (3),

(1) Tout en formant dans la pensée de l'auteur un seul empire; surtout il ne dit pas que les Mèdes aient détruit l'empire de Babylone pour être remplacés par les Perses : le passage de l'hégémonie aux Perses a pu être antérieur à cet événement.

(2) C'est l'exégèse ancienne que Driver ne rejette pas tout à fait. Marti prétend que ce sont les dieux des nations, abattus par Antiochus au profit de la religion grecque. Qu'importait aux Israélites?

(3) Nous n'avons pas ici à démêler tous les computs suscités par ce chiffre que quelques-uns entendent de jours, d'autres de demi-jours, soit 1150 jours. Ce qui est sûrement excessif, c'est d'affirmer comme certain (Marti) que ces 1150 jours ont pour point de départ le 15 kislew 168, jour de la profanation du Temple par un autel païen, et dépassent par conséquent

après quoi le sanctuaire sera purifié et l'ennemi brisé, sans l'effort de la main, c'est-à-dire par une action surnaturelle.

La prophétie des semaines (chap. IX, 24-27).

24 Soixante-dix semaines ont été fixées pour ton peuple et pour ta ville sainte, pour clore (1) l'iniquité, et pour que les péchés ʿ arrivent à leur terme ʾ (2), et pour expier la transgression et pour amener la justice éternelle, et pour sceller la vision et le prophète, et pour oindre une sainteté des saintetés (3).

25 Tu dois savoir et comprendre que depuis la sortie de la parole pour faire revenir et construire Jérusalem, jusqu'à l'oint chef, il y a sept semaines, et pendant soixante-deux semaines on recommencera à bâtir place et ʿ rue ʾ (4) ʿ et à la fin ʾ (5) des temps, 26 [c'est-à-dire] après soixante-deux semaines, un oint sera extirpé, et sans qu'il ait ʿ de faute, (6).

Et le peuple d'un chef venant détruira la ville et le sanctuaire (7), et il finira par la vengeance divine (*litt.* par l'inondation), et la guerre durera jusqu'à la fin, décision de dévastations (8).

de 45 jours le 25 kislew 165, date de la dédicace du nouvel autel ; il est plus osé encore d'en conclure que l'attente de l'auteur ayant été réalisée quarante-cinq jours plus tôt qu'il ne pensait, il a donc écrit sa prophétie peu avant cette époque. Nous ne mentionnons que pour mémoire la remarque de S. Jérôme : « *Quidam pro duobus millibus trecentis, duo millia ducentos tegunt* », car cette divergence de lecture paraît avoir pour but de concilier le texte avec l'histoire. Mais n'aurait-on pas fait subir quelque changement analogue au texte de Daniel si les faits l'avaient démenti aussitôt après qu'il eût été rédigé?

(1) C'est le sens, soit qu'on rattache כלא à כלא « *fermer, arrêter* », soit qu'on le ramène à כרה ou même qu'on lise כַּלּוֹת.

(2) Lire avec le *Qrê* וּלְהָתֵם ; cf. Thr. IV, 22.

(3) Ce n'est pas une personne, car קֹדֶשׁ se dit toujours des choses; mais ce n'est pas non plus spécialement le saint des saints du Temple, qui prend l'article; c'est une chose très sainte, dans un style volontairement mystérieux.

(4) חוּץ d'après Pech. ; cf. Prov. XXII, 13 etc.

(5) וּבְקֵץ d'après LXX καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν, et Pech.

(6) Suppléer אֵין qui a pu tomber à cause de la ressemblance avec le mot précédent, donc וְאֵין אֵין לוֹ, qui paraît confirmé par Théodotion : καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ (Fell, *Theol. Quartalschrift*, 1892, 355-359). Le texte des LXX ἀποσταθήσεται χρίσμα καὶ οὐκ ἔσται, confirmé par Théod., pour χρίσμα suppose un substantif מְשָׁחָה qui est inconnu en hébreu, mais qui est soutenu par l'aram. מְשָׁחָה « huile ». « *L'onction sera extirpée et n'existera plus* », marquerait l'interruption du sacerdoce légitime; cette leçon ne manque pas de probabilité.

(7) On pourrait lire :

והעיר והקדש ושחת עם נגיד יבא הקץ וגזר "

« *Et la ville et le sanctuaire seront détruits avec le chef et ta fin viendra* »... Ce serait même la meilleure leçon si נגיד pouvait ici se dire du משיח dont il vient d'être question. Il est vrai que les LXX ont μετὰ τοῦ Χριστοῦ, mais c'est un doublet.

(8) Marti retranche ces deux mots non sans probabilité ; ils paraissent manquer aux LXX.

27 Et il fera une solide alliance avec plusieurs pendant une semaine (1), et pendant une demi-semaine, il fera cesser (2) le sacrifice et l'offrande, et ' à sa place ' (3) l'abomination de la dévastation, et cela jusqu'à ce que la consommation décidée tombe sur le dévastateur.

Le texte que nous venons de traduire est loin d'être certain. Nous avons indiqué en note des variantes qui ne sont pas sans probabilité. Le texte des LXX offre des doublets qui empêchent de l'utiliser avec sûreté (4). Il ne sera donc jamais fixé d'un façon absolument certaine, mais quelques divergences dans le détail n'empêchent pas qu'il ne soit clair dans l'ensemble, autant qu'une donnée d'apocalypse peut l'être, surtout si l'on tient compte de l'explication historique fournie par le chapitre suivant. Si le comput des semaines a donné lieu à des systèmes qui dépassent le nombre de cent, c'est qu'on cherchait beaucoup moins à saisir le texte en lui-même qu'à l'appliquer à des événements qu'on avait en vue, et si aucune explication adéquate n'est en réalité possible, c'est qu'on veut aboutir à une exactitude mathématique que le genre littéraire ne comporte pas. Ce serait à désespérer de l'exégèse si l'on ne parvenait pas à s'entendre sur certaines grandes lignes, et il faut constater que cet accord est réalisé de nos jours sur les données déjà fixées par Calmet (5).

Il faut le dire nettement avec le savant bénédictin : « Il y a dans ce système (6) un défaut essentiel, qui est, qu'il détruit tout ce que l'Église chrétienne jusqu'ici a tiré d'avantage de cette Prophétie contre

(1) Ce trait répond à l'explication XI, 32. De ce que הגביר ait plutôt dans le Ps. XII, 5 le sens de « se montrer fort », il ne s'ensuit pas qu'il soit impossible dans le sens de « consolider ». Marti prend ברית dans le sens de « religion » qu'il a ordinairement dans Dan. et lit וְתַעֲבֹר « *la religion disparaîtra pour beaucoup* ». Cela irait très bien, mais c'est arbitraire.

(2) LXX et Théod. ἀρθήσεται, répondait à תִּשְׁבֹּת qui est aussi bon, mais nécessaire seulement pour ceux qui ont supprimé la mention du chef ennemi.

(3) עַל כְּנַף « *à sa place* ». Cf. XI, 20, 21, 38; le כ et le ר se sont beaucoup ressemblé dans le passage de l'écriture ancienne à l'écriture carrée; cf. les inscriptions nabatéennes; על כנף est inexplicable. Les LXX et Théod. ont deviné.

(4) M. Bludau (*Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel*, Freiburg im Brisgau, 1897, p. 104 ss.) a même essayé de prouver que les traducteurs grecs l'ont transformé pour le faire correspondre au temps des Maccabées. Les chiffres 7 + 70 + 62, en années, non en semaines d'années, donneraient 139 ans, à compter de l'ère des Séleucides, 312 à 175 av. J.-C. Mais en admettant que le traducteur ne pouvait plus compter exactement plus haut que l'ère des Séleucides, il n'ignorait pas cependant qu'il y avait un temps considérable entre un contemporain de Nabuchodonosor et Alexandre.

(5) Dans sa dissertation le savant bénédictin se prononce clairement : puis il recule et dans son commentaire il suit l'interprétation plus commune; cf. TURMEL, *Étude sur le livre de Daniel, Annales de Philosophie Chrétienne*, octobre 1902.

(6) Celui que tous les critiques indépendants ont adopté et que Calmet lui-même considérait comme conforme au texte.

les Juifs, et les Payens, lorsqu'il (1) la borne simplement à Cyrus, et à Antiochus Epiphanes; à la ruine du Temple de Jérusalem et à la dispersion de ses Prêtres. On ne voit là ni *Christ* mis à mort, ni alliance confirmée, ni ruine du Temple, ni rien qui ait rapport à confirmer la Religion Chrétienne (2) ».

On peut seulement se demander si c'est un défaut pour un système exégétique que de ne pas se préoccuper des conséquences apologétiques, et si c'est confirmer la religion chrétienne aux yeux des gens instruits que de rejeter dans ce but l'explication la plus naturelle?

Il n'y a point ici de tradition des Pères, tant leurs explications sont divergentes. Saint Jérôme rapporte sept opinions des maîtres de l'Église, sans se prononcer. Bien plus, l'auteur inspiré du premier livre des Macchabées favorise le système moderne, puisqu'il voyait dans notre passage une allusion à la persécution d'Antiochus (I Macch. I, 46-54), suivant d'ailleurs la glose historique fournie par Daniel lui-même (tout le ch. XI et spécialement v. 31).

Il faut dire encore avec Calmet : « Au reste, ce système, quant au fond, n'a rien de contraire à la foi, puisqu'on y suppose que Jésus-Christ est la fin de la prophétie, et c'est à lui seul qu'elle se termine dans son premier sens, et dans la première intention du Saint-Esprit. Il n'a rien de contraire à l'usage des prophètes, qui proposent ordinairement le type et la figure du Messie, dans quelque sujet, ou dans quelque événement de l'Ancien Testament, afin que l'exécution littérale de leur prophétie en ce premier sens, serve de preuve et d'assurance à ce qui doit s'exécuter plus parfaitement en un autre sens, dans la personne et dans la vie du Messie. Enfin il n'a rien d'opposé à la foi, puisque, jusqu'ici, l'Église n'a rien décidé sur la manière dont les septante semaines de Daniel doivent s'expliquer; que les sentiments des Pères, et des docteurs catholiques sont très partagés entre eux sur cette matière; et qu'enfin il y a des interprètes très catholiques qui ont suivi cette hypothèse (3) ».

Venons donc enfin à l'exposé de ce système de Calmet. Le temps marqué est de soixante-dix semaines. Sept désignent une première époque, soixante-deux une autre. La dernière semaine est partagée en deux. Tout le monde convient qu'il s'agit de semaines d'années. La première période est donc de quarante-neuf ans, la seconde de quatre cent trente-quatre, la dernière de sept ans, dans laquelle se détache une période de trois ans et demi.

(1) Le P. Harduin, jésuite.
(2) P. 533.
(3) P. 535.

Le point de départ est en apparence l'oracle de Jérémie, soit celui de Jérémie XXIX, 11 s., soit celui de Jérémie XXV, 10, en réalité la captivité de Babylone. En effet, c'est sur ce point que Daniel voudrait des éclaircissements (IX, 2). Il se demande comment s'est exécuté l'oracle de Jérémie qui annonçait soixante-dix ans de désastre pour Jérusalem, mais semblait prédire pour le temps suivant une période glorieuse. Le point de départ littéraire est donc bien cet oracle; le point de départ réel au contraire ne peut être que la captivité elle-même. La vision répond en distinguant. L'oracle s'est accompli, puisque en effet Jérusalem a été rebâtie; tandis que le messianisme est un autre événement qui ne devait pas être réalisé après soixante-dix ans, mais après soixante-dix semaines d'années.

Or, depuis la conquête de Jérusalem par Nabuchodonosor en 588 jusqu'à l'édit de Cyrus en 538, il y a bien les quarante-neuf ans. L'oint chef est soit Cyrus, soit Josué. Le P. Harduin laissait le choix, et les interprètes sont encore partagés. Quoi qu'il en soit, la première période est très exactement déterminée.

Pour trouver la fin de la seconde, le procédé le plus sûr n'est pas de compter les années, mais de reconnaître le terme fixé dans le texte. C'est un oint qui est mis à mort. La marque, en soi, est peu décisive. Mais aussitôt commence la dernière période, et ici il n'y a aucune hésitation. Ce qui est prédit pour la dernière semaine, c'est la profanation du sanctuaire qui dure trois ans et demi, temps marqué plus haut (VII, 25) comme celui de la persécution, et qui correspond à peu près aux 1150 jours (VIII, 14) de la désolation du sanctuaire. En fait, l'autel profanateur fut élevé le 15 kislew 168 avant Jésus-Christ et la nouvelle dédicace eut lieu le 15 kislew 165, mais la profanation a pu et dû commencer avant. Cette exécration dure les trois ans et demi qui sont à la fin de la semaine; c'est donc trois ans et demi plus tôt que s'ouvre la dernière semaine, et par conséquent aussi que se clôt la deuxième période. A cette époque, 171 avant Jésus-Christ, nous rencontrons le meurtre d'Onias III (1).

Ces faits sont si précis et si clairs, que personne n'hésiterait à conclure, si la période de soixante-deux semaines, soit quatre cent trente-quatre ans, correspondait exactement avec la durée écoulée entre 538 et 171. En réalité, cette durée est de 367 ans : l'auteur l'aurait donc supposée trop longue d'environ soixante-sept ans. S'il s'agissait d'un auteur profane, personne ne s'arrêterait à cette dif-

(1) II Maceb. IV, 34 s. Quelques auteurs déclarent le IIe des Macchabées mensonger, mais sans autre raison que le silence de Josèphe ou la confusion qu'il a faite entre Onias et son fils.

ficulté. Précisément Josèphe donne à peu près le même chiffre (1).

L'auteur de Daniel a donc pu tabler sur des résultats reçus. Cela est compatible avec l'inspiration, puisque c'est le procédé normal des écrivains sacrés qui n'avaient point de révélation pour leur garantir la chronologie. Mais on peut le dire beaucoup plus assurément de l'auteur d'une apocalypse qui n'écrit pas la suite de l'histoire, mais qui la présente en tableaux. Le chiffre de soixante-dix était fourni par Jérémie et c'est un chiffre rond. La dernière semaine était arrêtée dans ses contours, et la première période aussi. Il restait soixante-deux semaines, un bloc que l'auteur n'a pas voulu détailler (2).

La précision du chiffre n'a aucune importance dans notre interprétation. On comprend très bien que les auteurs qui voient dans le texte une annonce ponctuelle, servant à reconnaître la venue du Messie, exigent du prophète une rigoureuse exactitude, sans quoi il aurait risqué de mettre les fidèles dans l'erreur (3). Tout autre est la situation d'un auteur d'apocalypse, contemporain des événements et sur le sens duquel personne ne pouvait se tromper. La chronologie du passé n'est plus alors qu'une question purement scientifique sur laquelle l'auteur n'affirme absolument rien de son cru au nom de l'autorité divine.

Très absorbés par le calcul des semaines, les commentateurs accor-

(1) Dans *Ant.*, XX, x, 2, Josèphe compte soixante-dix ans de captivité, puis (donc depuis 518) de Josué le grand prêtre jusqu'à Antiochus Eupator (en 164), il place quatre cent quatorze ans; donc quatre cent trente-quatre ans de Cyrus à la mort d'Antiochus Épiphane. Autres exemples dans Schürer, *Geschichte des Jüd. Volkes*, III, p. 189 s.

(2) M. Turmel, *l. l.*, trouve exactement quatre cent trente-quatre ans depuis 606, date du premier oracle de Jérémie, jusqu'en 171. Mais il faut supposer que les sept semaines ne s'additionnent pas aux soixante-deux, de sorte qu'on n'aboutit pas à soixante-dix. Les soixante-dix semaines n'auraient donc qu'une apparence littéraire.

(3) C'est l'écueil de l'interprétation, autrefois plus commune, qui terminait les soixante-dix semaines au Christ et à la ruine du Temple. Puisqu'on suppose une révélation précise et ayant une force probante, — c'est pour cela qu'on tient à cette interprétation, — il faut donc que les faits soient clairs et précis. Si l'on suppose pour point de départ la permission d'Artaxerxès à Néhémie (Neh. I-III), en 445, les 490 ans se terminent en 45 après Jésus-Christ, ce qui est trop tard pour la mort du Christ, trop tôt pour la ruine de Jérusalem. De plus on ne peut alors indiquer aucun point fixe pour les sept premières semaines, ni marquer l'emploi de la dernière semaine en deux périodes de trois ans et demi.

Enfin il faut se résoudre à un grave contresens, car ces trois ans et demi marquent la cessation des sacrifices jusqu'au moment où le profanateur sera châtié, non leur abolition définitive. On sacrifie ainsi les grands points de repère très clairs pour s'attacher à un calcul d'années moins inexact comme total, mais cependant inexact. Doit-on préférer une interprétation qui ne cadre pas à une autre qui cadre parfaitement, pour cette seule raison que le total des soixante-dix semaines est moins erroné avec douze ou treize ans de différence qu'avec soixante-sept? alors surtout que ce calcul n'entre que très indirectement dans l'impression que vise l'auteur.

dent peu d'attention au verset 24. Il renferme un point beaucoup plus important que ce calcul, l'idéal messianique de l'auteur.

Il ne s'agit point du tout d'un triomphe temporel du peuple, comme on a été tenté de le conclure de la vision du Fils de l'homme, mais de la fin du péché et de l'avènement du salut éternel.

L'ordre de choses inauguré est le terme de toutes les visions et de toutes les prophéties; il est donc complètement nouveau. A ce moment, les visions sont scellées, c'est-à-dire qu'il n'y en aura plus, on sera en pleine lumière, les clartés du présent supprimeront les perspectives de l'avenir. Aussi lorsque Daniel ajoute comme dernier trait l'onction du saint des saints, nous ne pensons pas qu'il fasse allusion, comme on le dit, à la simple purification du Temple sous les Macchabées, d'autant que la profanation n'a point encore été prévue. Il s'agit déjà d'un nouveau Temple (1) qui se présentera bientôt nettement à l'horizon des apocalypses, de la dédicace d'un nouveau sanctuaire fort indéterminé.

Le temps splendide, cette fin des temps, sera précédé de grands malheurs, un oint innocent mis à mort, Jérusalem dévastée, le Temple pollué. Tout cela fait partie du messianisme de l'auteur. On comprend l'importance de ces pressentiments dans le développement du messianisme, lorsqu'on songe que l'oint est précisément en hébreu le Messie. Jésus et ses disciples connaissaient cet oracle. L'idée de la mort d'un Messie avait là un point d'appui sérieux. C'est dans ce sens, qu'on peut nommer figuratif, que la prophétie se terminait vraiment à Jésus, comme Calmet le notait fort justement. Le texte a donc en lui-même une véritable valeur messianique au sens large que la tradition la plus ancienne a développé, en s'appuyant surtout sur le saint des saints du verset 24. Ce n'est pas seulement la Vulgate qui l'entend d'une personne (2), c'est sûrement aussi la traduction dite des LXX (3) et très probablement Théodotion (4). La tradition rabbinique a affirmé pendant longtemps la même chose (5).

La fin de l'ennemi de Dieu (chap. XI, 40-45).

Quelle que soit l'importance du chapitre X pour la psychologie des

(1) Cf. Zach. VI, 12.

(2) *Sanctus sanctorum.*

(3) Καὶ εὐφράναι ἅγιον ἁγίων; « réjouir » (שביח pour בישח) ne peut s'appliquer qu'à une personne.

(4) Καὶ τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων, au lieu de ἅγιον τῶν ἁγίων, ou τὸ ἁγίον τῶν ἁγίων, ou τὸ ἁγίον τοῦ ἁγίου (Reinke, *Mess. Weiss.*, IV, 249).

(5) Textes dans Reinke, *l. l.*, p. 250.

visions et la doctrine des anges, nous ne nous y arrêtons pas, car il ne contient pas de révélation nouvelle sur la suite des temps.

Le chapitre XI semble d'abord un simple commentaire historique du chapitre IX. Les allusions au royaume d'Alexandre, puis aux guerres des Lagides et des Séleucides, enfin au règne d'Antiochus Épiphane, sont tellement claires qu'il n'y a ici aucune divergence de principe entre les commentateurs. Catholiques et protestants sont d'accord, sauf quelques points de détail qui n'ont rien de commun avec leur position respective dans l'ensemble.

La dissidence commence au v. 40. Après avoir insisté sur le caractère monstrueux de l'impiété d'Antiochus (36-39), Daniel va représenter sa ruine. Il fond sur l'Égypte comme une tempête, en passant par le beau pays (la Palestine), mais sans faire de mal à Édom, Moab et Ammon. L'Égypte conquise, il entraîne à sa suite les Libyens et les Éthiopiens. Puis surviennent de fâcheuses nouvelles. Il revient sur ses pas avec fureur. Il dresse les tentes de son palais entre les mers, « *à la montagne de la beauté de la Sainteté* », et il arrive à sa fin, sans que personne vienne à son secours.

Une difficulté très grave se présente : l'histoire, dont les événements concordaient si bien avec le fil du texte jusqu'à cet endroit, ne sait rien de cette campagne d'Antiochus contre l'Égypte, qui serait la quatrième. Il semble aussi, d'après le texte, qu'Antiochus a été frappé sous les murs de Jérusalem, ou même sur la montagne du Temple, tandis qu'il est mort à Tabées dans l'Élam (1).

Il est vrai que Porphyre, résumé par saint Jérôme, savait raconter cette campagne, mais il est visible que c'était d'après Daniel lui-même (2), et pour prouver, contre les chrétiens, que tout le livre se rapportait à Antiochus. Aussi cette solution, qui ne serait qu'une échappatoire malheureuse, n'a pas été beaucoup soutenue par les exégètes catholiques, et elle est abandonnée aujourd'hui par les exégètes protestants.

La solution qui a prévalu parmi les conservateurs, catholiques et protestants (3), c'est que Daniel répète ici en quelques mots ce qu'il a dit précédemment. Malheureusement, ce n'est qu'un pis aller, que Maldonat reconnaissait déjà comme tel (4), et qui est absolument contraire

(1) POLYB., XXXI, 11 ; I Macc. VI, 5-16; cf. II Macc. IX.

(2) Porphyre a pris pour un nom de ville le mot אַפַדְנוֹ « *palais* » (XI, 45), terme d'origine persane, et en a fait la ville d'Apedno.

(3) FILLION, KNABENBAUER ; ce dernier cite Sanct., Mald., Gord., Calm., Loch. parmi les catholiques, Lengerke, Maurer, Hitzig, Ewald, Kamphausen, Zündel, parmi les protestants.

(4) *Quia non lego Antiochum postquam Romanorum legatione ab Aegypto discessit eo rediisse, malo dicere esse repetitionem eorum quae v. 25 angelus dixerat.*

au texte. Ce qui va être décrit à partir du v. 40, c'est expressément ce qui arrivera à la fin, c'est-à-dire la fin du persécuteur. Après qu'il est arrivé au comble de la fortune et au paroxysme de l'impiété, il est frappé par Dieu, au moment, semble-t-il, où il allait mettre le sceau à ses crimes en s'installant sur la sainte montagne (du Temple).

Sommes-nous donc réduits à dire que l'auteur a prétendu énoncer une prophétie précise, démentie par les faits?

C'est l'opinion des auteurs indépendants. M. Marti, entre autres, nous affirme que Daniel quitte ici le terrain de l'apocalypse pour entrer dans celui de la prophétie pure, et comme cette prophétie ne s'est pas réalisée, c'est donc que l'ouvrage a été rédigé avant les faits qu'il annonce et qui n'ont pas eu lieu.

Or, ce que nous contestons absolument, c'est que l'auteur renonce à l'apocalypse pour devenir, l'espace de quelques lignes seulement, un prophète annonçant l'avenir dans ses précisions historiques.

Les Pères, beaucoup mieux avisés que les modernes, ont renoncé à trouver l'explication du texte dans l'histoire d'Antiochus. Ils ont entendu ce passage de l'Antéchrist (1), et en cela ils croyaient suivre la tradition des Juifs. Leur sens religieux ne les trompait pas, et cette solution, qui est vraie par un côté, demande seulement à être expliquée.

Nous reconnaissons, avec M. Marti et les autres, qu'à partir du temps où le sanctuaire a été profané, l'horizon de Daniel passe de la connaissance du passé à l'intuition de l'avenir. Cela résulte du fait incontestable que la fin d'Antiochus, telle qu'elle est décrite, n'est pas historique, tandis que tous les détails précédents sont vérifiés par l'histoire. Rien ne servirait de se débattre contre un point certain. Mais il ne faut pas oublier non plus que l'auteur a toujours envisagé la persécution comme le stage qui précède l'aurore des temps nouveaux. Le royaume de Dieu sera établi sur les ruines du royaume hostile. Antiochus est cet adversaire, et par là il entre dans la description de l'avenir messianique, il se grandit en mal, il se hausse, comme ennemi de Dieu, à la hauteur de la formidable lutte, c'est donc déjà l'Antéchrist, tel que les générations suivantes l'entendront, sauf à élargir encore la perspective. Cet agrandissement du rôle du roi de Syrie, au point de le rendre presque typique, est déjà sensible à partir du v. 36. La fin ne sera aussi qu'un grossissement de son rôle historique. On lui accorde

(1) *Nostri autem ad Antichristum et ista referentes*, dit saint Jérôme. Et sur v. 36 : *Ab hoc loco Judæi dici de Antichristo putant... Quod quidem et nos de Antichristo intelligimus.* Depuis saint Jérôme il faut citer Théodoret.

maintenant la conquête de la Libye et de l'Éthiopie, il se dresse contre Dieu.

Mais pourquoi Daniel aurait-il prétendu annoncer des faits précis, que l'histoire devait démentir? Il serait donc sorti du genre apocalyptique? rien ne le prouve! L'apocalypse, qui raconte le passé, en le présentant comme l'avenir, est fidèle à elle-même en décrivant l'avenir avec les couleurs du passé.

Antiochus n'est plus ici qu'un Sennachérib à venir. Le roi d'Assyrie, au moment où il espérait prendre Jérusalem, avait reçu, lui aussi, une mauvaise nouvelle (Is. XXXVII, 9). Lui aussi avait été attaqué par le roi du midi. Son armée avait été détruite sous les murs de Jérusalem. Il s'était enfui dans son pays pour y être (plus tard) assassiné.

Tel serait le sort d'Antiochus, l'ennemi de Dieu. Daniel l'affirme avec confiance, et c'est dans cette promesse qu'est contenue la prophétie, tandis que l'événement ne lui est pas révélé dans sa modalité historique. Il le figure sous l'aspect que lui fournissait l'histoire déjà ancienne, mais demeurée typique, de la délivrance de Jérusalem sous Ézéchias.

Aussi ne voyons-nous pas que les Juifs se soient choqués le moins du monde de ce qui étonne un peu nos habitudes de précision historique. Ils n'ont pas retranché cette page de leurs livres saints. Ils ont seulement accentué son caractère typique, et les Pères les ont suivis, parce que l'Antéchrist à venir les intéressait beaucoup plus qu'Antiochus. En réalité il s'agissait bien d'Antiochus, mais sous les traits de cet ennemi de Dieu, nécessairement vaincu par lui, et précisément au moment où il croit triompher, ce qui entraîne la circonstance du lieu (1), à l'endroit même où il veut établir son règne à la place de celui de Dieu. Sur ce dernier point les Pères avaient compris exactement la perspective de Daniel (2). Ce n'est pas le seul cas où l'exégèse moderne, pour s'attacher plus strictement au prétendu sens historique de l'Écriture, en a saisi moins bien que les Pères le sens religieux.

La consommation (chap. XII, 1-3).

[1] Et dans ce temps-là, se lèvera Michel, le grand prince qui se tient debout en faveur des fils de ton peuple, et ce sera un temps d'angoisse comme il n'y en a pas eu depuis qu'il y a des nations, jusqu'à ce temps-là, et dans ce temps ton peuple sera sauvé, [c'est-à-dire] tout [individu] qui sera trouvé inscrit dans le livre.

(1) Notons cependant, pour ceux qui tiendraient à un accomplissement littéral de la prophétie, que le texte ne dit pas où Antiochus a succombé.

(2) S. Jérôme, comme d'une opinion reçue : *Et asserunt ibi Antichristum esse perituum, unde Dominus ascendit ad cœlos... Quod autem Antichristus veniat usque ad summitatem montis sancti et inclyti, et ibi pereat, Isaias plenius loquitur :* Præcipita-

[2] Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour la honte et le supplice éternel. [3] Et ceux qui auront eu l'intelligence brilleront comme brille le firmament, et ceux qui en auront formé un grand nombre pour la justice, comme les étoiles, pour jamais et à toujours.

Il faut reconnaître que les fins dernières esquissées par ces lignes, nous transportent dans une autre sphère que le règne de Dieu et des saints du chapitre VII. Là-bas on demeurait sur la terre, ici on est transporté au ciel. Là-bas il s'agissait surtout des empires, ici il s'agit du sort des individus. Là-bas l'histoire voyait le royaume de Dieu succéder à ceux des rois païens, ici les citoyens du nouveau royaume, comme ceux qui en sont exclus, sont des ressuscités. Il ne suffit donc pas de dire que le voyant se sert d'autres images pour désigner le même règne messianique, ou qu'il associe maintenant les morts au royaume terrestre de Dieu.

D'autant que désormais les deux royaumes se rencontreront, et dans les mêmes apocalypses. Il faut donc simplement concéder que Daniel les a entrevus tous deux et qu'il est le créateur de cette double sorte d'apocalypses.

Il est beaucoup moins facile de déterminer quel ordre il mettait entre eux. Ce qui a trompé la plupart des commentateurs indépendants (1), c'est que ce passage paraît lié à ce qui précède. Mais l'expression « *et dans ce temps-là* », répétée deux fois dans le même verset, loin de marquer un synchronisme, est plutôt l'indice d'un temps mystérieux, perdu dans l'avenir (2).

L'auteur entendait si peu appliquer ce qui suit au temps d'Antiochus que des calamités, et plus affreuses que jamais, ouvrent l'horizon. La mort d'Antiochus marquait au contraire la délivrance. Prétendre que l'auteur ne l'a mentionnée qu'en passant, pour y revenir, c'est une solution aussi fâcheuse que celle qui voit dans XI, 40 ss. un résumé de ce qui précède.

Nous sommes donc bien en présence d'une autre fin dernière, mais dont le rapport avec la fin messianique n'est pas indiqué. Les conjectures sur la pensée du prophète seraient inutiles. C'est un nouvel

bit Dominus in monte sancto faciem dominatoris tenebrarum super omnes gentes, etc. (ce passage ne peut être qu'Is. XXV, 7 d'après Symmaque); et Théodoret : Ἀπαδανὸν δὲ τόπον τινὰ οὕτω ὠνομασμένον, οὗ πόῤῥω τῶν Ἱεροσολύμων διακείμενον· ἐκεῖ γὰρ δέξεται τὸν ὄλεθρον.

(1) Marti, Driver, etc.

(2) Cette répétition nous empêche d'accepter la solution du R. P. Knabenbauer qui rattache au chapitre précédent le début du v. jusqu'à עביך *primo loco;* il faut toutefois noter en faveur de cette solution que les LXX ont : Καὶ κατὰ τὴν χώραν ἐκείνην.

exemple de l'unité de perspective pour des situations bien différentes; tout se place au même horizon pour les regards du voyant; il en résulte l'impression d'un contact et partant d'une suite immédiate qu'il ne faut pas traduire en périodes déterminées.

Personne ne propose plus, comme Porphyre, une résurrection, entendue au sens spirituel, du peuple d'Israël après la persécution. Il s'agit de la résurrection des morts. Et cette résurrection n'est pas non plus donnée comme un privilège d'Israël. Israël constitue naturellement le corps de ceux qui sont sauvés, mais ce n'est pas tout Israël, ce sont ceux-là seulement qui sont individuellement inscrits dans le livre, comme citoyens de la nouvelle cité de Dieu. Par contre il n'est pas dit que les condamnés n'appartiendront qu'à Israël. Les persécuteurs ne devaient guère être mieux traités que les juifs infidèles qu'ils avaient entraînés dans l'erreur. Il y a donc, en somme, deux catégories, les bons et les mauvais, de sorte que la résurrection nous apparaît ici comme une conséquence ou du moins comme le champ d'action de la justice. Vie éternelle, supplice éternel, ce sont là évidemment les deux termes d'une destinée toute surnaturelle, qui ne ressemble pas au développement de l'histoire. A prendre le texte à la lettre, ce sera la double destinée d'un grand nombre, il n'est pas dit de tous (1).

Rien n'empêche de regarder le dogme de la résurrection comme ayant suivi un certain développement dans l'ancienne alliance. Le cas des martyrs et celui des persécuteurs ou des apostats était comme le cas typique qui exigeait plus impérieusement une rétribution d'outre-tombe, comme les Juifs la comprenaient, complète par la participation du corps. L'impossibilité d'établir des catégories tranchées devait entraîner l'affirmation d'une résurrection de tous (2).

Après cette vue rapide sur le terme des existences humaines, Daniel reçoit l'ordre de clore le livre. Il n'est point destiné à ses contemporains supposés, mais au temps qu'il vise (3). C'est la théorie même des

(1) Knabenbauer : *Vix autem cum aliis dici licet* רַבִּים *esse ut* οἱ πολλοί *omnes, ita directe et immediate generalis omnium resurrectio annuntiatur...*

(2) Knabenbauer : *Loquitur itaque angelus directe de iis, de quibus in toto contextu sermonis loquitur, scil. de iis qui necantur et qui persequuntur; ex iis autem concludere licet ad omnium resurrectionem, quia par est pro omnibus ratio.*

(3) XII, 4 et 9. Le cas d'Isaïe VIII, 16 est tout différent. Isaïe scelle son livre après en avoir fait connaître le contenu dont on aurait dû profiter dès ce moment. Ici le secret est réservé à l'avenir; cf. VIII, 26. A supposer que Daniel soit censé avoir raconté sa vision (VIII, 27), on ne la comprenait pas, non par incrédulité, mais parce qu'elle dépassait la portée des contemporains. D'ailleurs אין מבין dans VIII, 27 peut signifier que personne ne se doutait de la cause de la stupeur de Daniel, ou mieux encore s'appliquer à Daniel lui-même (cf. XII, 8), le suffixe supprimé avec אין comme dans VIII, 5.

livres apocalyptiques. Daniel peut donc se reposer dans l'espérance que plus tard son lot lui sera donné; où paraît très nettement l'idée du salut individuel (1).

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) XII, 22. Nous n'insistons pas sur les dates des vv. 11 et 12 qui pourraient bien n'être pas authentiques et qui, en tout cas, n'ont pas un rapport direct avec l'avenir messianique ou eschatologique.

LE LANGAGE DE LA MASSORE [1]

B

Lexique massorétique

ל — א

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

I. — Si nous nous décidons à publier ce *Lexique Massorétique* dans sa forme présente, c'est uniquement en vertu du principe que le mieux est souvent l'ennemi du bien. Nous avons entrepris ce travail dans le but de hâter l'éclosion des études massorétiques en fournissant aux commençants les moyens de les aborder. Vouloir être complet, et, à plus forte raison, vouloir faire œuvre de critique aurait été nous exposer à manquer le but que nous nous proposions d'atteindre, en arrivant trop tard d'abord, et peut-être aussi en paraissant avoir épuisé le sujet. Tel qu'il est, ce lexique suffira aux besoins du moment. D'ailleurs, nous avons pleinement conscience de son insuffisance à d'autres égards. Si Dieu le veut, nous exploiterons nous-même, sur une plus grande échelle, cette partie du champ de la Massore, mais, encore une fois, nous espérons que ceux à qui nous montrons le chemin, nous devanceront bientôt. Pour le moment nous nous déclarerons satisfait, si nous avons réussi à éveiller chez les autres une certaine curiosité des choses massorétiques, et à leur épargner, dans leurs débuts, les longues heures de découragement que nous avons connues.

II. — Ce lexique avait d'abord été rédigé presque exclusivement sur le *Tiberias* de Buxtorf, la *Massora Magna* de Frensdorff, et la *Massorah compiled* etc., de Ginsburg. Celui-ci nous donnait les manuscrits, ceux-là la Massore imprimée de Ben-Chayim. Mais, au dernier moment, il nous a répugné de publier un travail, qui était de seconde main en ce qui concerne la Massore Imprimée que nous avons principalement en vue. Nous avons donc entrepris de le refondre entièrement, la Bible

(1) Voyez le n° d'octobre 1903 : PETITE INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA MASSORE : II. La langue et le langage de la Massore : I, la langue ; II, le langage. — A. *Terminologie grammaticale de la Massore.*

Rabbinique en main. Les citations marquées Mf., Mm., Mmarg. et Mp., quoique concordant, pour le plus souvent, avec celles de nos illustres prédécesseurs, sont donc le fruit de nos propres recherches, à moins d'indication du contraire, et nous pouvons en garantir l'exactitude. Quant à nos explications des termes massorétiques, qu'elles s'accordent ou non avec celles de Frensdorff et de Buxtorf, nous en acceptons la responsabilité. Il va sans dire que nous ne prétendons pas avoir enlevé toute valeur à l'œuvre de nos devanciers; nous avons, au contraire, cherché à la compléter et à la rendre plus utile. On les consultera toujours avec fruit.

III. — Explication des sigles et abréviations dont nous nous sommes servi pour désigner les ouvrages, ou les sources, auxquels nous renvoyons le lecteur.

Buxt. *Tib.* et Buxt. *Clav. Mas.* = J. Buxtorf, *Tiberias sive commentarius Masorethicus, quo primum explicatur quid Masora sit* etc., *secundo Clavis Masorae traditur* etc., etc. Publié d'abord in-folio à la fin du IVe volume de l'édition du même auteur de la Bible Rabbinique, Bâle, 1619, puis séparément, in-4°, ibid., 1620. — Nous citons la première partie de cet ouvrage = Buxt. *Tib.* d'après les chapitres, la seconde = Buxt. *Cl. Mas.* d'après les mots (s. v.) qui sont disposés alphabétiquement, quoique classés en chapitres.

Buxt., *Lex.* = Johannis Buxtorfii P. *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum* etc. (Édit. Fischer, Leipzig, 1875, 4°).

Dalm. *Gram.* = G. Dalman, *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch* etc., Leipzig, 1894.

Dalm., *Wörtb.* = G. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud u. Midrasch,* Frankfurt a. M., 1901.

Fr. — Nous nous servons de cette abréviation, 1° pour le *Massoretisches Wörterbuch,* première et seule partie parue de la *Massora Magna de* S. Frensdorff, Hannover u. Leipzig, 1876. Dans ce cas Fr. est suivi d'un premier chiffre indiquant la page, d'une lettre a, b, pour la colonne, et d'un second chiffre qui représente la rubrique (et non la ligne); 2° pour les *Eigenthümliche Ausdrücke u. Abkürzungen deren sich die Massora bedient,* publié en deux chapitres à la fin du même ouvrage de Frensdorff. Comme ces deux chapitres sont arrangés alphabétiquement, nous nous sommes contenté de renvoyer au mot, ou au compendium massorétique, en ajoutant s. v. Dans notre lexique massorétique le sigle Fr. s. v. devra s'entendre du chap. I; dans notre liste des abréviations, du chap. II.

Ginsb., *Introduction.* = Christian D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-critical edition of the Hebrew Bible,* London, 1897.

Ginsb., *Mass.* = Chr. D. Ginsburg, *The Massorah compiled from Manuscripts* etc., London, 1880-1885, 3 vol. grand in-fol. Nous ajoutons toujours le volume, I, II, III, la page, quelquefois aussi la colonne, a, b, ou le n° de la rubrique, suivant le cas.

Mf., Mm., Mmarg., Mp. — Nous citons ainsi les différentes parties de la Massore Imprimée de Jacob Ben-Chayim, publiée pour la première fois dans la deuxième Bible Rabbinique de Bomberg, Venise, 1525, et plusieurs fois réimprimée dans les éditions suivantes. — Mf. = *Massora finalis,* arrangée alphabétiquement et imprimée à la fin du IV° volume, sous le titre de מַעֲרֶכֶת qui est répété en tête de chaque lettre. Les lettres sont divisées elles-mêmes en sous-titres אב, אג, etc. pour trouver la rubrique que nous indiquons par un chiffre placé après le sous-titre, le lecteur devra compter lui-même les rubriques. Le commencement de chaque rubrique est d'ailleurs imprimé en caractères plus gros que le reste. Quelquefois pourtant le sous-titre a été omis, אד par exemple. Dans ce cas le lecteur devra compter à partir de la première rubrique commençant par אד et non à partir du dernier sous-titre qui est אב. — Mm. = *Massora Magna,* dans les marges supérieure et inférieure du corps de la Bible, immédiatement au-dessus et au-dessous des deux colonnes dont l'une représente le Texte et l'autre le Targum. Rarement la Mm. a été rejetée à la marge latérale extérieure, et dans ce cas elle est invariablement annoncée par le mot מַסֹּרָה, en forme de titre. — Mmarg. = *Massora Marginalis,* dans la marge latérale intérieure, à côté du Texte. — Mp. = *Massora parva,* dans la marge du milieu, entre le Texte et le Targum. Aux sigles Mm., Mmarg., Mp., nous ajoutons toujours l'indication du chapitre et du verset. Dans les Bibles Rabbiniques de Venise (qui ne sont que des réimpressions, page par page, de celle de 1525) les chapitres ne sont pas séparés, mais ils sont indiqués en lettres hébraïques dans la marge intérieure. Quelquefois pourtant cette indication a été omise et, plus souvent, elle a été placée trop haut ou trop bas. Les versets, sont marqués, en lettres hébraïques aussi, de cinq en cinq, le long du Texte. Les notes de la Mmarg. et de la Mp. sont assez régulièrement inscrites à la hauteur du passage auquel elles se rapportent. Quant à celles de la Mm., on les trouvera dans l'ordre des versets, en commençant par le haut, à la marge inférieure comme à la marge supérieure. Il en est autrement dans quelques-uns des meilleurs manuscrits (cf. *Rev. Bibl.* 1902, p. 563).

O. W. O. = *Das Buch Ochlah W'Ochlah* (*Massora*), édité, traduit et annoté par S. Frensdorff, Hannover, 1864, in-4°. Les chiffres, que nous avons ajoutés, se rapportent aux n^os^ et non aux pages.

Wickes, *Pr. acc.* = W. Wickes, *A treatise on the accentuation of the twenty-one so-called Prose Books of the Old Testament* etc., Oxford, 1887.

Wickes, *Poet. acc.* = W. Wickes, *A treatise on the accentuation of the three so-called Poetical Books of the Old Testament* etc., Oxford, 1881.

a., aram. = araméen.

déterm. = déterminé, c.-à-d. à l'état emphatique.

h., hébr. = hébreu.

q. v. = quod videas.

s. v., sb v. = sub voce.

וג׳ = וְגוֹמַר = etc. (dans les citations de l'hébreu).

א

אַדְכָּרָא (a.), fémin. de la forme nominale 'aqṭāl (infin. 'Aph'el). Voyez Dalman, *Gram.*, p. 137. *Souvenir, mémoire, acte de prononcer le nom de quelqu'un, mention* et, par extension, 1° *Acte de prononcer le nom de Dieu,* 2° en style de Massore, le *Tétragrammaton.* Cf. Ex. III, 15. Exemple : Deutér. XXXI, 3, la Mp. remarque qu'il y a trois versets qui commencent et finissent par la אַזְכָּרָה (forme hébr.), c.-à-d. par יהוה. C'est par erreur que dans la Mf. חג 1 on a imprimé ואדכרא (1) לי׳׳י, ce qui, d'après ce que nous venons de dire, serait une tautologie. Il faut corriger avec Frensdorff s. v. לה׳ ולאדכרא, *avec le* ה *et le Tétragrammaton.*

אוֹפָן וַעֲגָלָה (h.), *Roue et chariot.* Désignation de l'accent Pāzer gādhōl précédé de Galgal; ainsi dans la Mp. II Reg. x, 15. La Mm. dit en général *Pāzer gādhōl et Galgal.*

אוֹרַיְתָא (a.), forme féminine de l'infinitif 'Aph'el du verbe יְרָא = hébr. יָרָה. Équivalent araméen de l'hébr. תּוֹרָה q. v. *La Loi,* c.-à-d. *le Pentateuque.* Se dit par opposition à קְרָיָא q. v. Il est à remarquer que ce mot précédé de כָּל, *tout,* ne veut pas dire, comme תּוֹרָה dans le même cas, *toute l'Écriture,* mais simplement *tout le Pentateuque.*

אוֹת (h.), plur. אוֹתִיּוֹת, *lettre de l'alphabet.* Voyez l'équivalent aram. אָתָא.

אַזְכָּרָה (h.). Comme אַדְכָּרָא q. v.

אָחֳרִי (a.), *une autre.* Exemple : מִלָּה אָחֳרִי, *un autre mot,* O. W. O. 93; Fr. 346 a 3; Mf. כת 16. Cf. Dalm., *Gram.*, § 20, 5, a.

(1) ל׳׳י est l'abréviation de יהיה.

אִית (a.) = hébr. יֵשׁ, *est, il y a.* Exemple : פְּסוּקִים דְּאִית בְּהוֹן, *versets où il y a.* Fr. 373 a 6-8. Sans דְּ ibid. a 9; b 1,3.

אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ, *Assuérus.* Désignation du livre d'Esther, par exemple Mf. שמ 95 (rubr. וַנִשְׁמַע). Se rencontre aussi sans le second Waw.

אַטְרוֹפֵי (a.). Ce mot qui se rencontre Mp. Gen. VIII, 11 ne peut être que le laschon אַקְטוֹלֵי (cf. *Rev. Bibl.* 1903, p. 546) du verbe טְרַף, probablement sous l'influence du mot טַרְפָּא, *feuille,* de même que de טָרָף l'hébr. טָרַף a pris, à l'Hiph'il, le sens de *pousser des feuilles vertes.* Cf. Dalm., *Lex.* sb v.

אִיכָּא, אִכָּא (a.) pour אִית כָּא, *il y a là.* אִכָּא דְאָמַר, *quelqu'un dit* (ad litter. *est hic qui* [*est*] *dicens.* Voyez aussi sous הֵיכָא).

אִילֵּן, אִלֵּן (a.), pron. démonstr. pluriel. *Ceux-ci, celles-ci, ceux-là, celles-là* (se rapportant à ce qui suit, aussi bien qu'à ce qui précède).

אִילָנָא (a.), *arbre.* Voyez טַרְפֵּי.

אֵין (h.), *pas;* avec les suffixes pronominaux, *n'être pas.* Exemple, Fr. 384 b 4 : *Il y a 3 hês dans la Loi qui semblent interrogatifs* (נִרְאִין תְּמוּהוֹת) *et ne sont pas* (וְאֵינָן) *interrogatifs.*

אִינּוּן, אִנּוּן (a.), pron. person. com. plur. *ils, elles.* Exemple : O. W. O. 187; Fr. 339 a 1,308 a 3; Mf. אד 44 (rubr. מ' מִלִּין).

אֱינָשׁ, אֱנָשׁ (a.), *homme, personne.* Voyez שׁוֹם.

אִינְתְּתָא, אִנְתְּתָא (a.), *femme.* Voy. שׁוֹם.

אַכִּין וְרַקִּין (h.), *des mais* (אַךְ) *et des seulement* (רַק). Autre désignation des Nûns retournés appelés généralement נוּנִין הֲפוּכוֹת, ou נוּנִין מְנוֹזְרוֹת. Voy. הֲפוּכָה et מְנוֹזֶרֶת. Cf. Ginsburg, *Introduction,* p. 344, aussi O. W. O., *Nachweise u. Bemerkungen,* p. 39, Nr. 179. L'emploi de ces deux particules de restriction pour désigner les Nûns retournés repose vraisemblablement sur une opinion massorétique, d'après laquelle ces signes auraient été imaginés pour indiquer que certains versets doivent être transposés. Ce serait comme des parenthèses.

אַלְפָּא בֵיתָא, אַלְפָּבֵיתָא (a.), plur. אַלְפָּבֵיתִין, *Alphabet.* Se dit : 1° d'une liste de mots arrangés alphabétiquement. Si une ou plusieurs lettres de l'alphabet ne sont pas représentées, on ajoute le mot דִּלּוּג q. v. On trouvera de nombreux exemples dans Fr. 327-331; O. W. O., 1-20; Mf. א, etc. 2° Spécialement du psaume CXIX.

Voyez תְּמַנְיָא אפי. Dans ce cas, on ajoute רַבְּתִי q. v. = le *grand Alphabet*. On sait que les versets de ce psaume sont disposés alphabétiquement d'après la première lettre de chacun d'eux.

אֶמְצַע (h.), *milieu*. Par exemple dans cette expression בְּאֶמְצַע תֵּיבוּתָא, *au milieu du mot*. Fr. 361 a 7, 362 a 4; ce qui doit s'entendre de l'*intérieur* du mot (ou du verset) relativement au *commencement* ou à la *fin*. Cette expression est toujours essentiellement relative. Ainsi dans un mot de six lettres dont la troisième et la cinquième sont Taw, la troisième est dite être *au milieu* par opposition à la cinquième, Mp. Gen. XXVII, 12.

אֶמְצִעוּתָא (a.) pour אֶמְצִיעוּתָא. Même sens.

עֶמְצָעִית (a.), fém. de אֶמְצָעִי, *qui est au milieu*. Mp. Gen. XXVII, 12.

אָן (a.), *où?* אָן דְּ, *où*.

אַנְדְּרוֹגִינוֹס (Ἀνδρόγυνος), *hermaphrodite*. Se dit d'un mot marqué à la fois du signe du masculin et de celui du féminin. Mp. Gen. XXX, 38, à propos du mot וַיֶּחַמְנָה.

אַסְחוֹפֵי (a.), infin. 'Aph'el, de la forme אַקְטוֹלֵי. Dalm., *Gram.*, p. 227. Même sens que סַחוֹפֵי q. v.

אפי (a.?). Ponctuation incertaine. Voyez תְּמַנְיָא.

אָקִים (a.). Voyez עֲקִים.

אֲרוּכָה (h.), *longue*. Voy. אָרִיךְ.

אָרִיח (h.), *demi-brique*. Dans la formule אָרִיח עַל גַּב אָרִיח וּלְבֵנָה עַל גַּב לְבֵנָה, *demi-brique sur demi-brique et brique sur brique*, Fr. 385 a 3. Manière d'écrire certaines portions poétiques de la Bible, de sorte que les blancs soient superposés aux blancs, les parties écrites aux parties écrites. Cette expression s'emploie par opposition à cette autre : אָרִיח עַל גַּב לְבֵנָה, *demi-brique sur brique* qui indique une disposition telle qu'un blanc soit superposé à une partie écrite. Ce langage est emprunté au style de la construction. Voyez pour plus de détail Fr. 385, note 1.

אָרִיךְ (a.), *long, grand*. 1° Appellatif de Waw par opposition à Yōdh qui est nommé זְעִיר, *court, petit;* par exemple dans cette rubrique Fr. 376 b 4 : *28 versets dans lesquels il n'y a ni long, ni court.* — 2° Se dit du Nûn et du Ṣādhê à la fin des mots. Ex. Mf. נ 2 : *Alphabet du Nûn* allongé (נוּן אֲרוּכָה) à la fin de mots qui ne se rencontrent qu'une fois. Cf. Fr. 386 a 8 (נונ״ין זְעִירִין) et 9 (נונ״ין אֲרִיכִין). — 3° Se dit aussi d'un verset plus long par rapport à un

autre, qui lui ressemble par le commencement, pour l'en distinguer. Ainsi dans Mm. Deuter. v, 30, le verset Jer. xxxv, 15, est appelé *long,* par opposition à xliv, 4, ce qui épargne une trop longue citation.

אֲרַמִּית (h.) précédé de לָשׁוֹן, *la langue araméenne.* Désignation du chaldéen de la Bible, Ginsb., *Mass.,* I, p. 272. Voyez *Rev. Bibliq.* 1903, p. 536.

אַשְׁלַמְתָּא (a.), *achèvement, ce qui vient immédiatement après.* Désignation des Prophètes; d'où אשלמתא קַדְמִיתָא = נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים. *les Prophètes Antérieurs* et אשל תִּנְיָנָא = נב׳ אַחֲרוֹנִים, *les Prophètes Postérieurs.* D'après Frensdorff, sb v., l'origine de cette désignation serait que, dans les synagogues, on lisait une leçon des Prophètes immédiatement après la leçon du Pentateuque. Le sens de *suivre immédiatement* que Fr. attribue à la forme causative de שְׁלַם est confirmé par le passage du Talmud de Babylone, *Sabbath,* 23 b. Pour la forme nominale אַקְטַלְתָּא, voyez Dalm., *Gramm.,* § 34, c. 2.

אָתָא (a.), pl. אָתִין = hébr. אוֹת q. v. On trouve aussi assez fréquemment le plur. אתיין, par ex. Fr. 380 a 7 et b 6. On s'attendrait à trouver אָתְוָן. Voyez Dalm., *Gramm.,* p. 155. Mais peut-être ce mot est-il le pluriel d'une forme אתיא? Comp. hébr. אוֹתִיּוֹת à côté de אוֹתוֹת. Cf. *Rev. Bibl.* 1903, p. 540.

אִתְּתָא (a.). Forme assimilée pour אִנְתְּתָא q. v. Voyez שׁוֹם.

ב

בְּאֵר (h.), *puits.* Voyez שׁוֹם.

בַּהֲדֵי (a.) suivi de דְּ, *pendant, tandis que.* Exemple, Ginsb. *Mass.,* II, p. 94 (à propos d'une forme spéciale du Lāmedh).

בְּהֵמָה (h.), *bétail, animaux.* Voy. בְּעִירָה.

בְּהַעֲלֹתְךָ. Section de la Bible, Num. viii, 1-xii, 16.

בָּזוּיִי (a.), pour בָּזוּי (Dalm., *Gramm.,* § 12, C), contracté de בָּזוּהִי (ibid., § 41, 2, C). Se rencontre seulement dans l'expression בָּזוּיִי דְּמִשְׁלֵי, *le mot* בָּז *dans le livre des Proverbes* (xi, 12; xiii, 13; xiv, 21). On trouvera dans Ginsb., *Mass.,* II, p. 313, la rubrique générale concernant les mots בָּז, בָּר, כְּבָר, וַיְקָר et קָל. Voyez ce que nous avons dit de ces mots, *Revue Bibl.* 1903, p. 548.

בָּלָק. Section Num. XXXII, 2-XXV, 10.

בִּנְיָנָא (a.), *construction, bâtisse.* Désignation massorétique des chapitres d'Ézéchiel consacrés à la description du temple de Jérusalem, Ezech. XL et suiv. Se prend aussi dans le même sens que מִשְׁכְּנָא q. v.

בִּנְקֵבוּת (h.), *au féminin.* La Mf. אב 12 remarque que le mot אֲבִיהֶם se rencontre trois fois *au féminin,* c.-à-d. se rapportant à un sujet féminin, malgré le suffixe masculin, par exemple Num. XXVII, 7.

בְּסִפְרָא (a.), *dans le livre* (en question), c.-à-d. *dans ce même livre.* Voyez סִפְרָא.

בְּעִירָא (a.), *animal.* La Mm. Prov. I, 12, remarque que lorsque le mot תְּמִימִים est dit דַּבְעִירָא, *d'animaux,* il est écrit défectivement à la dernière syllabe. Cf. Mf. תם 12. דַּבְהֵמָה est employé dans le même sens. Cf. Fr. 207, note 6.

בְּעִקְבָא (a.), *à la fin.* Précédé de דְּ, *le dernier,* Fr. 209, note 6. Alterne avec בָּתְרָא q. v. Cf. Mf. תם, 12.

בַּר נָשׁ (a.), *personne.* Voyez שׁוּם.

בָּרוֹוֵי (a.). Ainsi écrit dans la Mmarg. Thren. III, 15; il faut probablement lire בָּרוֹוֵי (cf. Dalm., *Gramm.,* p. 290) si, comme nous le croyons, ce mot est l'infinitif Pa'el du verbe בְּרָא = hébr. בָּרָה (cf. Dalm., *Lex.,* בְּרָא II), employé comme laschon. A l'endroit cité la Mmarg. note, à propos du mot הִשְׁבִּיעֲנִי : ל׳ ברווי וא׳ בְּלִישׁ׳ שְׁבוּעָה, *ne se retrouve plus* (*dans le laschon*) nourrir, *et* (*se rencontre*) *une fois dans le laschon* serment. On se rappelle que la Massore ne distingue pas entre שׁ et שׂ, elle ne connaît que ש.

בָּרוֹוֵי (a.), *ses froments,* dans l'expression כָּל בָּרוֹוֵי דְיוֹסֵף, *tous les* בָּר *de Joseph* (Gen. XLI, 35, 49; XLII, 3, 25; XLV, 23). Voyez בָּזוֹוֵי.

בַּר מִן (a.), *excepté, sauf.* Toujours suivi d'une lettre-chiffre, les deux étant généralement compris sous une même abréviation. Ex. במ״א, *sauf un.*

בְּרֵאשִׁית, 1° la Genèse; 2° la première section de la Genèse, I, 1-VI, 9.

בְּשַׁתָּא (a.). Voyez שַׁתָּא.

בְּתִימָה (a.). Voyez תִּימָה.

בְּתִמְהָא (a.). Voyez תִּימָה.

בְּתָמוּהָ (h.). Voyez תָּמוּהָ.

בְּתִמְיָה (a.). Voyez תִּמְיָה.

בָּתַר (a.), *après*. Précédé de דְּ, *qui suit*. Avec le suffixe sing. masc. de la 3e pers. דְּבָתְרֵיהּ, *qui le suit*.

בָּתְרָא (a.) (pour בָּתְרָאָה?), plur. בָּתְרָאֵי. 1° *le dernier* (*de plusieurs*), *le second* (*de deux*). בָּתְרָאָה dans ce second sens alterne avec תִּנְיָנָא q. v. Exemples : La Mf. ד 50 remarque qu'il y a huit versets dans lesquels il y a trois mots, le premier (קַדְמָא) et le dernier (בָּתְרָא) desquels sont précédés de Waw tandis que le second (תִּנְיָנָא) ne l'est pas. Trois rubriques plus bas (53) la même Mf. note qu'il y a six versets dans chacun desquels on trouve quatre mots dont les deux derniers (בָּתְרָאֵי) ont Waw, tandis que les deux premiers (קַדְמָאֵי) ne l'ont pas. — 2° Dans la Mf. Gen. VI, 18, on trouve aussi בָּתְרָא dans le sens de מִלְּרַע q. v.

ג

גַּב (a.), plur. גַּבֵּי, *à côté de, auprès de, dans*. Ce terme s'emploie quand on veut désigner avec précision un certain passage de la Bible qui, pour une raison ou pour l'autre, ne serait pas suffisamment désigné par l'indication du chapitre ou de la section. On ajoute alors à celle-ci גַּב ou גַּבֵּי, *dans, auprès de*, avec les premiers mots du verset où se trouve le passage en question, ou ceux du verset suivant ou précédent. Ainsi Mm. Ex. XIII, 11, le passage d'Is. XXX où se trouvent les mots שִׁבְעַת הַיָּמִים est indiqué en ajoutant à la désignation du chapitre les mots גַּבֵּי פָּסוּק וְהָיָה אוֹר־הַלְּבָנָה. *dans le verset* etc. De même Mm. Ex. XX, 10 pour le passage Ezech. XVIII, 6 (où l'on ajoute encore (1) קַדְמָא דְּסִי׳, *le premier du chapitre*, pour le distinguer du v. 15 qui commence de même, sauf עַל au lieu de אֶל).

גְּבַר, גַּבְרָא (a.), plur. גַּבְרֵי. *homme* (vir). Voyez שׁוֹם.

גּוּבְרָא (a.) = גַּבְרָא (Dalm., *Gramm.*, § 14, 2). Voy. שׁוֹם.

גִּזְרָא (a.). Sic! Frensd. sb v. Voyez le suivant.

גִּזְרָה (h.). Nous n'avons trouvé ce mot que dans la Mf. קן 9 qui est le seul renvoi donné par Frensdorff à propos du mot précédent. Voici la rubrique : שְׁמִיעָה לְקוֹל יוֹ פִּי׳ הַגִּזְרָה קְשׁוּרָה עִם לְמ״ד,

(1) Abréviation de סִיכָּן q. v. ou de סִיפְּרָא = סִפְּרָא q. v.

entendre la voix se trouve 16 fois, c.-à.d. la gizrā (étant) reliée (au mot suivant) par Lāmedh. L'abréviation פי' = פֵּירוּשׁ (*explication*) que nous rendons par *c.-à-d.* montre que ce qui suit est une explication ajoutée (par un grammairien postérieur!) à la rubrique massorétique. De fait גִּזְרָה, *coupure, retranchement* (des préformatives et des afformatives) est le terme dont les grammairiens juifs se servent pour indiquer ce que les Massorètes appellent le laschon. Cf. Buxtorf, *Lexic. Chald. Talm. etc.* sb v. Traduisez : *le laschon* (*en question*), c.-à-d. le verbe שמע.

גִּוְסָא, גִּסָּא (a.), *côté.* מֵהָאי גִּוְסָא אוֹ מֵהָאי גִּוְסָא, *d'un côté ou de l'autre* (littér. *de ce côté, ou de ce côté*). Voyez sous הֶכְרֵעַ.

גַּעְיָא (a.), littéralement *mugissement. Le Ga'yā,* c.-à-d. 1° *le Methegh* dans le sens d'accent tonique secondaire. Par exemple, à propos de הַמְּהַרְרִים la Mp. Num. v, 24, note la présence de deux Ga'yā dans ce mot. 2° *Le Methegh nécessaire.* Par exemple la Mp. I Chron. XXIX, 18, remarque que שְׁמָרָה est חָטֵף q. v. ici et dans les Psaumes, sauf dans un passage Ps. CXIX, 167 où il y a Ga'yā (שְׁמָרָה).

גֶּרֶשׁ (h.) = גַּעְיָא. Voyez חָטֵף.

ד

דְּ (a.). 1° *Qui.* 2° Introduit le génitif. Comme tel דְּ s'emploie fréquemment avec les noms de livres ou de sections de la Bible dans le sens de *dans.* Par exemple, דְּבְרֵאשִׁית, *dans la Genèse* (ou *dans la section* בְּרֵאשִׁית); דְּבָלָק, dans la section בָּלָק, etc. On emploie même דְּ avec un mot de la Bible pour désigner les passages qui contiennent ce mot, par ex. דְּיוֹצֵם les passages où se trouve יוֹצֵם.

דָּא (a.), *celui-ci.* דָּא בָתַר דָּא, *l'un après l'autre;* דְּדָמְיִין דָּא לְדָא (Ginsb., *Mass.,* II, p. 297), *qui ressemblent l'un à l'autre.*

דְּבַקוּ (a.). Voyez le mot suivant.

דָּבוּק (h.), fém. דְּבוּקָה, plur. m. דְּבוּקִין, דְּבוּקֵי, f. דְּבוּקוֹת, *adhérant.* Se dit : 1° de certaines lettres dans le sens que nous avons expliqué dans notre deuxième article, *Revue Bibl.* 1903, pp. 541, 542. Exemple, Ginsb., *Mass.,* II, p. 521 : ב' קוֹפִין דְּבוּקִים וְלָא זַיְנִין, *il y a deux Qôphs qui adhèrent et ne sont pas armés de picots* (voyez זַיִן). Quant à la forme דְּבַקוּ, *ont adhéré,* que nous avons mentionnée

(ibid., p. 542), elle nous paraît fort suspecte. Le parfait n'est certes pas une forme que l'on s'attendrait à trouver en pareil cas. Peut-être est-ce une erreur pour דְּבֻקֵי = דְּבוּקֵי(1). En tout cas voici la rubrique in-extenso ה׳ שׂס׳ בְּאוֹרָיְיתָא דְּלָא דבקו וְאִית לְהוֹן אַרְבַּעָה קַרְנֵי, *il y a dans la Loi 360* ה׳ *qui n'adhèrent pas et sont munis de quatre cornes* (Ginsb., *Mass.*, I, p. 236). — 2° Le mot דָּבוּק s'emploie aussi pour indiquer l'état construit. Ainsi la Mmarg. Ex. xv, 2 remarque qu'il y a treize mots qui ont Qāmes quoique דְּבוּקִין, c.-à-d. *à l'état construit* (cf. Buxtorf, *Lexic.* sb v.).

דִּבְרֵי הַיָּמִים, les deux livres des Chroniques.

דָּגֵשׁ (a.), pl. דָּגְשִׁין. Après ce que nous avons dit (2) sur la signification et l'usage de ce terme dans la Massore, nous pouvons nous contenter de donner ici les quelques exemples suivants. La Mm. Ex. xiv, 6 remarque qu'il y a trois ויאסר qui sont דָּגְשִׁין = וַיֶּאְסֹר (et non רָפִין = וַיֶּאֱסֹר). Pareillement שִׁלְחוּ (Jud. i, 8) est appelé dāghesch, la première syllabe étant fermée par un Schewa quiescent implicite, tandis que שִׁלְחָה est rāphê (Ginsb., *Mass.*, p. 627 a). De même encore מַעְשַׂר (Lev. xxvii, 30 etc.) est dāghesch, tandis que מַעֲשַׂר Deut. xiv, 23 etc.) est rāphê (Mf. עש 5 et 6 a fine). — En somme דָּגֵשׁ est l'opposé de רָפֶה q. v. dans ses différentes acceptions, et analogue à מַפִּיק q. v. dont il est parfois synonyme.

דַּוְקָא (a.), *littéralement, à la lettre*. Les Massorètes emploient ce terme quand ils veulent faire porter une remarque sur un mot tel qu'il est écrit dans le passage en question et non sur les différentes autres formes que son radical pourrait revêtir en d'autres circonstances grammaticales. C'est donc le contraire du *laschon*. Exemple : à propos de וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ (I Reg. xii, 26) la Mp. remarque : אֲמִירָה בְּלִבּוֹ דַּוְקָא בְּלִבּוֹ, *parler dans son cœur, littéralement dans son cœur, dix fois*. Ce qui veut dire que dans dix passages on trouve n'importe quelle forme du verbe parler en combinaison avec l'expression *dans son cœur* (mais non *à son cœur* ou *à mon cœur*).

דְּחִיק (h.), fém. דְּחִיקָה (3), *serré entre*... Se dit 1° dans les traités

(1) Cette supposition nous paraît confirmée par la leçon דְּבֻקֵי que nous trouvons (Mmarg. Num. vii, 2) dans une rubrique correspondant à celle que nous avons citée d'après Ginsburg.

(2) *Rev. Bibl.* 1903, p. 544.

(3) Et non דְּחִיקָא comme l'a Fr. sb v.

grammatico-massorétiques du Dāgheseh forte conjunctivum, quand il se trouve immédiatement entre deux accents. Voyez les grammaires hébraïques; 2° d'une lettre d'un mot qui adhère à un autre mot. Ainsi la Mm. Esdr. IV, 12, remarque : וְשׁוּרָיָא *se présente trois fois, Esdr.* IV, *12, 13, 16. Dans le premier cas l'Aleph est* דְּחִיקָה *serré contre* (*le mot suivant*) etc. Dans ce passage nous lisons en effet וְשׁוּרָיָ אשַׁכְלִלוּ.

דִּין (h.), *règle*. Dans l'expression כֵּן דִּינוֹ, *telle est sa règle*, dont la Massore se sert pour confirmer une ponctuation contraire aux règles générales. Par ex. dans la Mp. Num. XX, 17 au mot וּשׁמֹאול.

דֵּין (a.) *celui-ci*.

דְּכְוָתֵיהוֹן, דְּכְוָתֵיהּ, דְּכְוָתֵיהּ. Voyez כְּוָת.

דְּכַר (a.), *homme, masculin* (O. W. O., *Zum verständniss*, § 10, sb v.).

דִּלּוּג, דִּילּוּג (h.), *saut, omission* et, au concret, *sauté, omis, contenant une ou plusieurs omissions, défectif*. Se dit 1° d'un mot qui se trouve de manquer dans une expression qui le contient habituellement, par exemple le mot לֵאמֹר après l'expression וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה, Ex. XXXIII, 1. Dans ce sens le mot דִּלּוּג = חָסֵר, דָּלָא נְסִיב (Fr. 20, note 1). Voyez חָסֵר. — 2° d'une liste alphabétique de mots dans laquelle une ou plusieurs lettres ne sont pas représentées. Voyez אַלְפָּא בֵיתָא.

דָּמִין, דָּמַיִן (a.). Le premier pourrait aussi se ponctuer דָּמִין (1). Cf. Dalm., *Gramm.*, p. 153. *Qui se ressemblent, semblables*. Se dit des mots (מִלִּין), des couples (זוּגִין), des versets (פְּסוּקִין) etc., qui ont en commun une particularité que la Massore veut relever. Par exemple, Fr. 374 a 7, ג׳ פְּסוּקִין דָּמַיִן אִית בְּהוֹן ו׳ מִלִּין דָּמַיִן לָא נָסְבִין ו׳ *il y a trois versets qui se ressemblent* (*en ce qu'*) *ils ont* (*chacun*) *six mots semblables qui ne prennent pas le Waw* (*au commencement*). De même Fr. 374 b 1 (Mf. ו 23) 2,3 (= Mf. ו 49). L'opposé de דָּמַיִן est מִתְחַלְפִין q. v.

דְּעַל (a.), littéralement *qui est sur..., au-dessus de..., auprès de*. En

(1) Peut-être pourrait-on aussi considérer דמין comme partic. pass., et le ponctuer דְּמִין ou דָּמִין, Mais nous ne pouvons comprendre la ponctuation de Buxt., *Clav. Mas.*, s. v. דַּמָּיִן, vu que dans tous les exemples qu'il cite, comme d'ailleurs dans celui que nous avons donné, ce mot accompagne un nom masculin, et est coordonné avec d'autres participes incontestablement masculins.

style de Massore, *qui précède ou suit*. Avec le suffixe דַּעְלוֹי, *que précède ou suit*. Exemples, Mm. Num. XVIII, 8 : וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־אַהֲרֹן *deux fois avec l'accent Zarqā, à savoir* וַיְדַבֵּר וג׳ *qui précède* (דְּעַל) יַיִן וְשֵׁכָר (Lev. x, 9) *et* (וידבר וג׳) *que suivent* (דעלם) *ces mots* וַאֲנִי הִנֵּה וג׳ (Num. XVIII, 8). De même Mm. Num. XXXI, 13 : *Dans tout le Pentateuque* עַרְבֹת *est écrit défectivement, sauf un passage* que suivent (דַּעְלוֹי) *ces mots* וַיִּרְא בָּלָק וג׳. — Quant à דעלם que nous avons rencontré dans le premier exemple et qui se retrouve encore plusieurs fois dans la Mm. Ex. VII, 8, il est bien certain que la dernière lettre représente le suffixe 3e pers. masc. plur., mais il est difficile de dire comment il faut le ponctuer. D'après l'analogie de דעלוי (a.) il faudrait דַּעְלֵיהוֹן ou tout au plus דַּעְלֵיהוֹם (voyez les formes spéciales des suffixes dans le Targum de Jérusalem, Dalm., *Gramm.*, p. 79) qui, par contraction, pourrait avoir donné דַּעְלֹם.

דַּעְלוֹי (a.). Voyez דְּעַל.

דעלם (a.? ponctuation incertaine). Voyez דְּעַל.

דַּרְגָּא (a.), littér. *marche d'escalier*. 1° nom de l'accent Dargā. 2° Dans la Mm. Ps. LXXI, 9 on lit דַּרְגִּין, c.-à-d. *munis de l'accent Dargā;* mais, comme Frensdorff le remarque (sb v.), cela doit être une faute de copiste pour זוֹגִין. La même erreur se retrouve non seulement dans l'édition de la Massore de Buxtorf, mais encore dans la compilation de Ginsburg, *Mass.*, III, p. 3 a.

ה

הָאי (a.), *celui-ci*. Voyez un exemple sous גִּיסָא et sous הֶכְרֵעַ.

הָדֵי (a.). Voyez בַּהֲדֵי.

הָדֵין (a.), *ce*. Exemple, O. W. O. 179 : *Il y a 9 versets qui ont* בְּהָדֵין סִימָן ב הָפוּכָה, (*quelque chose*) *comme ce signe* (*c.-à-d.*) *un Nūn retourné.*

הֵיכָא (a.), *où*. Exemple : כָּל הֵיכָא דְּאִכָּא *partout où il y a*. Voyez אִכָּא.

הֶכְרֵעַ (h.), *certitude, décision*. S'emploie précédé de אֵין (h.) ou de לֵית (a.) pour indiquer qu'il est incertain si un mot se rapporte au précédent, ou au suivant, indépendamment de l'accentuation mas-

sorétique qui tranche toujours la question. Exemple, Mm. Deuter. xxxi, 16 : *Il y a cinq versets* שֶׁאֵין לָהֶם הֶכְרֵעַ אוֹ מֵהָאי גִּיסָּא אוֹ מֵהָאי גִּיסָּא, c.-à-d. *dont on ne sait avec certitude s'ils se rapportent à ce qui précède, ou à ce qui suit.* Un des mots visés par cette rubrique est מְשֻׁקָּדִים (Ex. xxv, 34); voyez Wickes, *Pr. acc.*, p. 131. Les LXX, dans ce cas-ci, ont décidé pour ce qui précède; le Targum et la ponctuation massorétique, pour ce qui suit. Voyez גִּיסָּא et הָאי.

הָלֵין (a.), *ceux-là, celles-là.* Se rapporte à ce qui suit, aussi bien qu'à ce qui précède.

הַלֵּל (h.). Le *Hallel*, c.-à-d. les Psaumes cxiii-cxviii. Exemple, Mm. Is. xii, 2.

הַלֵּילָא (a.). Id., quelquefois aussi le Psautier tout entier.

הִלֵּלִי (h.). (*Codex*) *Hilleli.* Nom d'un fameux manuscrit de la Bible, depuis longtemps perdu. Voy. Ginsb., *Introduction,* passim (consultez l'*Index*).

הָפוּךְ (h.), fém. הֲפוּכָה. 1° *Marqué de l'accent Mehuppakh.* Voyez Wickes, *Pr. acc.*, p. 24. — 2° *Retourné,* se dit du *Nûn inversum.* Voyez la rubrique sous הָדֵין, et Ginsburg, *Introduction,* p. 342.

ו

וי״ו, pl. וו״ין (Mm. Esth. iv, 8), la lettre *Waw.* Exemple, Mm. Num. x, 9 : וי״ו לוי״ו ויו״ד ליו״ד, *Waw au Waw et Yōdh au Yōdh.* Phrase mnémotechnique pour rappeler que נְתוּנִם (avec *scriptio plena* du Waw) est accompagné de לוֹ (= לוי״ו) dans Num. iii, 9, tandis que נְתֻנִים (avec *scriptio plena* du Yodh) est accompagné de לִי (= ליו״ד) dans Num. viii, 16.

וַדָּיָא, וַדָּיָיא, וַדָּיָיא, וַדָּיָה (a.), fémin. de וַדַּי, וַדַּאי. 1° *Littéralement correct.* Se dit du mot אֲדֹנָי comme appellatif spécial de Dieu et ainsi écrit dans la Bible, pour le distinguer de אֲדֹנָי substitut de יהוה dans la lecture. Exemple, Mf. אד 22 : אַדֹנָי ווד׳ קֹלֹד זֹ מִנְהוֹן לַאדֹנָי, אֲדֹנָי *certain et ainsi écrit 134 fois, dont 7 avec la particule* ל. — Cf. Mm. Is. xxxviii, 16 (où נדיא doit être corrigé ודיא). Voyez sur cette rubrique Fr. 333, note 1, et surtout 5, note 4. — 2° Du suffixe כָה = ךָ. Exemple, Mf. כ 4 : כ׳ מִלִּין דַּמְשַׁמְּשִׁין כָה וַדָּיָא

בְּסוֹף תֵּיבוּ תָא, *il y a 20 mots qui font usage de* כָּה *ainsi écrit à la fin du mot.* Cf. O. W. O. 92 (וַדָּיָה) et Fr. 365 b 5 (וַדָּיָא). Nous n'avons trouvé dans les notes auxquelles nous renvoie Fr. sb v. ni ודאי ni ודאין, les seules formes qu'il donne.

וַיְדַבֵּר. Le livre des Nombres.

וַיּוֹשַׁע. Le Cantique de la mer Rouge, Ex. XIV, 30-XV, 20.

וַיַּקְהֵל. Section Ex. XXXV, 1-XXXVIII, 20.

ז

זוֹג, זוֹגָא (a.?), plur. זוֹגִין, *paire, couple,* et par extension *trio, quatuor.* Se dit de mots ou d'expressions se représentant deux, trois ou quatre fois seulement soit absolument de même, soit avec une différence de détail. Il n'est pas nécessaire que les mots qui constituent le זוֹג aient le même sens. Pour des exemples, voyez notre premier article, *Rev. Bibl.* 1902, p. 560, et Fr. 339 et suiv. — On trouve assez souvent, à la fin d'une liste de paires, cette expression assez surprenante וְלֵית לְהוֹן זוֹגָא, *et ils ne forment pas paire,* que nous nous proposons d'examiner et d'expliquer plus loin, lorsque nous ferons l'inventaire du contenu de la Massore.

זוֹטָא (a.), *petit.* Se dit spécialement des lettres qui, d'après la Massore, étaient écrites plus petites que les autres. Cf. *Rev. Bibl.* 1903, p. 541.

זיוני (ponct. incert.). Voyez זַיִן.

זייני (ponct. incert.). Voyez זַיִן,

זַיִן. plur. זַיְנִין. 1° La lettre de ce nom. 2° *Zayin,* un ornement analogue au תָּאג, *couronne,* dont certaines lettres sont ornées. 3° Au plur., *lettres ornées de Zayins,* comme קָמְצִין de קָמֵץ, פַּתְחִין de פַּתַח etc. Exemple, Ginsb., *Mass.,* II, p. 521; voyez sous דָּבוּק. Nous avons donné dans notre deuxième article, *Rev. Bibl.* 1903, p. 542, les deux mots זיוני et זייני dans le sens de *ornés de Zayins,* sur la foi de Dérenbourg, *Journal asiatique,* Sér. VI, vol. IX, p. 242 et suiv., nous réservant de les discuter ici. Mais nous n'avons pas encore tous les éléments nécessaires pour cette discussion, et nous devons la renvoyer à une autre occasion. Le lecteur impatient pourra consulter en attendant la *Mass.* de Ginsburg, premières rubriques de chaque lettre. Quant au mot מְזַיֵּין, *orné de zayins,* nous l'avons trouvé au plur. מְזַיְּינֵי dans Ginsb., *Mass.,* II, p. 253, 9, et I, p. 456 passim.

זְכָר (h.) = aram. זְכַר q. v.

זְעִירָא (a.), *petit.* 1° Comme זוֹטָא q. v. — 2° Nom descriptif du Yōdh. Voyez אֲרִיךְ 1°.

זְקִיף (a.), *droit, élevé, suspendu.* Exemple, Mm. Ex. VI, 9 : זְקִיף לְרוּמָא substitut pour סָלֵיק לְרוּמָא (cf. Ginsb., *Mass.*, I, p. 626, ט 126 et ט 127 b). Voyez סָלֵיק.

זָרִיז (h.), *pressé, rapide.* Se dit 1° d'un mot qui en précède un autre immédiatement et lui est uni par le Maqqeph, tandis que dans un autre passage de même nature, il en est séparé, ou ne lui est pas uni par le Maqqeph. Ainsi Mm. Gen. XXIV, 14, l'expression וְגַם־גְּמַלֶּיךָ est appelée זָרִיז pour la distinguer de גַּם לְגְמַלֶּיךָ (v. 19). De même Mm. Ps. CV, 28, les deux passages שלח־מלך (v. 20) et שלח חשך (v. 28) (Cf. Ginsb., *Mass.*, II, p. 626, n° 492), sont appelés, l'un זָרִיז et l'autre מְתִין (lege מָתוּן?), c.-à.-d. *lent.* Cette différence peut être aussi rendue par les termes חָטֵף et נַעְיָא q. v. — 2° D'une expression plus brève qu'une autre à qui elle ressemble et qui est appelée עָצֵל, *paresseux, qui s'attarde.* Exemple, Mmarg. Gen. XLII, 11, nous lisons : *les fils des justes se hâtent* (זְרִיזִין) *et ceux de la terre de Canaan s'attardent* (עֲצֵלִין). Ce qui veut dire que la réponse des enfants de Jacob est plus courte dans le verset 11 qui contient le mot כֵּנִים, *justes,* que dans le verset 13 où on lit les mots אֶרֶץ כְּנַעַן, *la terre de Canaan.*

זְרִיקָה (h.), *effusion, diffusion, aspersion.* Désignation de l'accent Zarqā. Voy. Wickes, *Pros. acc.*, p. 19.

ח

חָבֵר · חָבִיר (h.), *compagnon, pendant;* avec le suffixe וַחֲבִירוֹ, *et son compagnon.* Se dit d'un passage par rapport à un autre à qui il est semblable, pour éviter de citer à nouveau les mêmes mots. Exemple, Mm. Gen. I, 11, le passage וְאֶת כָּל־עֹרֶב לְמִינוֹ (Deuter. XIV, 14) par rapport au passage parallèle (Levit. XI, 15). Voyez *Rev. Bibl.* 1902, p. 561 (*Ligne c*).

חָג (h.). Le passage de la fête des Tabernacles, Num. XXIX, 12 et suiv.

חַד (a.), fém. חֲדָא, *un, une.* Précédé du mot לִישָׁן, *le laschon de un,* c.-à-d. *le singulier.* Exemple, Mf. בא 9 : *Il y a huit mots qui sont lus au singulier* (לִישָׁן חַד) *mais qui paraissent* (*devoir être lus*

au) *pluriel* (לִישָׁן סַגִּין). — Remarquez les expressions suivantes : 1° חַד חַד, *un à un, chacun une fois seulement*. On dit dans le même sens יְחִדָאִין q. v. 2° חַד וְחַד, *un et un, une fois et une fois* (c.-à-d. *deux fois seulement, une fois d'une manière et une fois d'une autre*). On trouve dans le même sens מְיַחְדִין q. v. sous יְחִדָאִין. 3° חַד .... חַד *l'un, la première fois ... l'autre, la seconde fois*. 4° כָּל חַד וְחַד, *chacun*. C'est sans doute de cette expression que Buxtorf a voulu se servir Mf. ו 1 de son édition; au lieu de כל חד״ל lisez כל חד וחד ל׳ (cf. Fr. sous חדל).

חוֹל (h.), *profane, commun*. בִּלְשׁוֹן חוֹל, *dans le lasehon de profane*. Se dit d'un mot quand au lieu de s'appliquer à Dieu, il désigne autre chose. Exemple, Mf. Deut. IV, 42, à propos de הָאֵל = הָאֵלֶּה : ח׳ בִּלְשׁוֹן חוֹל, *huit fois dans un sens profane*. Voyez לָשׁוֹן.

חוֹמֶשׁ (h.), *le nombre cinq*. — 1° *Le Pentateuque* par opposition à מִקְרָא qui désigne, dans ce cas, le restant des livres de la Bible. Exemple, Mf. II Reg. XXV, 5, à propos de la manière d'écrire le nom de la ville de Jéricho : חוֹמֶשׁ רֵ מִקְרָא רִי; Ginsb., *Mass.*, I, p. 740 b, a קְרָיָא au lieu de מִקְרָא. Voyez ces mots. 2° On trouve aussi וְכָל חוּמְשָׁא pour désigner les cinq Meghilloth (Fr. sb v.).

חוּמְשָׁא (a.). Voyez חוֹמֶשׁ 2°. Cf. חָמֵשׁ.

חָזָק (h.), *fort*. Se dit, en style sémanique, d'une voyelle primitive par rapport à un Schewā, ou à une voyelle faible, c.-à-d. issue d'un Schewā; par exemple le Pathach sous ל quand cette particule contient l'article. Par contre, quand le ל ne contient pas l'article la voyelle dont il est marqué, que ce soit une voyelle proprement dite, ou Schewā, est dite חַלָּשׁ, *faible*. En style massorétique ordinaire, on dirait דָּגֵשׁ et רָפֵי; voyez ces mots. Exemple, Mmarg. Lev. XXV, 30, à propos de לצמיתֻת : מוֹכֵר חַלָּשׁ קוֹנֵה חָזָק, *le vendeur* (c.-à-d. Lev. XXV, 23 où לִצְמִתֻת est précédé du verbe *vendre*) *est faible, l'acheteur* (ibid. V, 30 où לַצְּמִיתֻת précède le verbe *acheter, posséder*) *est fort*.

חָטֵף (a.), *entraînant*. 1° Ce mot se dit du Schewā mobile par rapport à une voyelle proprement dite. Par exemple la Mm. Jer. III, 18, remarque que 7 וְיָבֹאוּ sont חָטְפִין pour les distinguer des autres qui sont וַיָּבֹאוּ ou וַיָּבוֹאוּ. 2° חָטֵף s'emploie aussi pour distinguer

une voyelle plus brève d'une plus longue, par exemple le Qāmeṣ chāṭuph du Qāmeṣ; voyez l'exemple sous גַּעְיָא. 2° Dans ce sens on trouve aussi גֶּרֶשׁ au lieu de גַּעְיָא par opposition à חָטֵף, probablement parce que l'accent Géresch avait, comme Methegh, la forme d'une barre. Ainsi dans Ginsb., *Massor.*, II, p. 645 b. Voyez Wickes, *Pr. acc.*, p. 20. — 3° Enfin le terme חָטֵף se dit, comme זָרִיז q. v., d'un mot uni au suivant par le Maqqeph, par exemple dans Ginsb., *Mass.*, II, p. 626 (n° 492), nous rencontrons cette note : שלח־מלך (Ps. cv, 20), שלח חשך (ibid., 28). *Le premier est* חָטֵף *parce qu'aucune de ses lettres ne saurait se dérober à la lecture, le second est* גֵּעֵה וְלֹא נִחְטָף, c.-à-d. *Ga'ya et non pas Chāṭeph, afin que le double* חֵית *ressorte dans la prononciation, car s'il était chāṭeph les deux* חית *ne seraient pas prononcés* (*distinctement*). Cela veut-il dire que dans le passage en question (v. 28) שלח doit avoir un Ga'yā? Ginsburg marque ce Gay'ā dans sa Massore, mais non dans son édition du Texte Massorétique. Voyez d'ailleurs la note qu'il y donne à ce passage.

חִלּוּף, חִילּוּף (h.), pl. חִלּוּפִים, *le contraire, l'opposé*, adverbialement *vice-versa*. Exemple, Mf. ב 3 : *Il y a 4 mots écrits, mais non lus, avec* ב *au commencement du mot, et vice-versa* (חִלּוּף) *1 mot lu, mais non écrit avec* ב etc. De même, ibid. א 4 et 5 : *Il y a 17 mots qui prononcent l'Aleph, et vice-versa* (חִלּוּפֵיהוֹן, littéralement *leurs contraires*) *16 mots qui ne prononcent pas l'Aleph.*

חָלוּק (h.), plur. חֲלוּקִים, *divisé, en désaccord*. Exemple, Mm. Num. XXXIII, 49 : *Il y a trois* הישמת *qui sont en désaccord* (c.-à-d. *écrits de différentes manières*) : הַיְשִׁמֹת (Num. XXXIII, 49), הַיְשִׁמוֹת (Jos. XII, 3; XIII, 20) et הַיְשִׁימוֹת (Ezech. XXV, 9). Que ce mot vienne bien de חלק et ne soit pas une erreur pour חלוף comme Fr. sb v. le soupçonne, nous paraît hors de doute. Le sens de חִלּוּף ne s'adapterait pas à cette rubrique.

חָמַיִן (a.), partic. pass. plur. de חָמָא, *voir*. — 1° *Paraissant*. Par exemple, la Mm. Hos. II, 8 remarque que שָׂךְ est un des mots qui *paraissent* (devoir être lus avec) Schin (parce que écrits avec la lettre ש) mais qui sont lus (comme s'ils étaient écrits avec) Sāmekh (parce que Schin est quelquefois, comme dans ce cas, prononcé comme un Sāmekh). Cf. Mf. ס 2 et O. W. O. 191, aussi Fr. 307 b 3. — Voyez ce que nous avons dit du Schin, deuxième article, *Rev. Bibl.* 1903,

p. 541. Cette rubrique paraît remonter au temps où les points diacritiques du Schîn n'avaient pas encore été inventés. — 2° Le mot חֲמַיִן se retrouve avec un sens plus spécial et impliquant quelque chose comme un soupçon que la leçon reçue n'est pas correcte. Par exemple, dans la note de Mf. בא 9 que nous avons déjà traduite sous חַד q. v. De fait dans Ginsb., *Mass.*, I, p. 170 b, au lieu de חֲמַיִן nous trouvons סְבִירִין q. v.

חָמֵשׁ (h.), *cinq*. Désignation des cinq Meghilloth. Voy. חוּמְשָׁא.

חָסֵר (h.), *manquant, défectif*. Se dit surtout et spécialement de la *scriptio defectiva*, חָסֵר וְחָסֵר, indiquant double *scriptio defectiva*. Exemples, passim dans notre premier article, *Rev. Bibl.* 1902, pp. 556-560. Dans ce sens l'opposé est מָלֵא et מָלֵא וְמָלֵא q. v. Mais le mot חָסֵר est aussi fréquemment employé pour indiquer l'absence d'une lettre quelconque dans un mot, par opposition à un autre mot qui lui est, autrement, en tout semblable. Par exemple, Mf. ב 5, *Alphabet de mots se présentant deux fois seulement, une fois sans* (חָסֵר) *et une fois avec* (נְסִיב) *Beth*. Dans ce sens l'opposé est נְסִיב q. v. et au lieu de חָסֵר on trouve souvent לָא נְסִיב. Voyez aussi כְּתִיב.

ט

טוּבָא (a.), *beaucoup, très*.

טַעַם (h.), *accent*. Fréquemment dans l'expression בְּטַעַם, *avec l'accent* (tel qu'il est marqué dans le texte); le nom de l'accent suit quelquefois. Exemple, Fr. 346 b 7 : כֹּה־אָמַר ד׳ בְּטַעַם זַרְקָא בִּיחֶזְקֵאל, *quatre fois dans Ezéchiel* כֹּה־אָמַר *se rencontre avec l'accent Zarqā*. Quelquefois aussi בְּטַעַם veut dire *quoique ayant l'accent*. Ainsi Mp. Gen. XVI, 17 à propos de הַלְּבָן : *Il y a 7 mots qui ont Pathach* (1) *quoique ayant l'accent (sur la même syllabe)*. La règle est que lorsque בֵּן, *fils*, est à l'état absolu, il est accentué et s'écrit avec un Ṣērê, tandis qu'à l'état construit il a Seghōl et se relie au mot suivant par un Maqqeph.

טַעְמָא (a.) = טַעַם q. v. Quant à l'expression טַעְמָא לְאָחוֹר, *accent en arrière*, que la Mm. Lev. v, 2, explique ainsi : *Paschṭā et avant lui Yethibh*, voyez Wickes, *Pr. acc.*, pp. 19, 99, 106 suiv. Qu'il suffise de

(1) C.-à-d. Seghōl. Voyez *Rev. Bibl.* 1903, p. 542.

dire ici que dans certains cas le même signe ֯ est Yethibh ou Mehuppakh suivant qu'il est placé derrière ou devant le point-voyelle. *Accent en arrière,* conséquemment = *Yethibh.*

טַרְחָא (a.), *lent, lourd.* Autre nom pour l'accent טִפְחָא. Voy. Wickes, *Pr. acc.*, p. 18.

טַרְפֵּי (a.), plur. de טַרְפָּא, *feuilles, feuillage.* Laschon araméen du mot hébr. עָלֶה, *feuille* (cf. *Revue Bibl.* 1903, p. 547). Exemple, Mm. Lev. xxvi, 36 : עלה, *7, dans le (sens de) feuillage, qui sont écrits avec Yōdh, et 3 qui sont écrits avec* ה (cf. Fr. 140 b 6, et Ginsb., *Mass.*, II, p. 409, ע 598). Nous n'avons trouvé nulle part la forme טרפוי que donne Fr. sb v. Si ce n'est pas une erreur, comme nous le croyons, pour טַרְפֵּי, ce ne peut être que ce même mot avec le suffixe 3e pers. masc. sing. טַרְפּוֹי *ses feuilles.* — Au lieu de טַרְפֵּי on trouve aussi, dans le même sens, אִילָנָא, *arbre,* par exemple dans Ginsb., *Mass.*, II, p. 409, ע 594.

י

יו״ד. La lettre *Yōdh.* Voyez sous וי״ו.

יוֹשֵׁב (h.), *assis.* Autre nom, en langage sémanique, pour l'accent Rebhia'. Exemples, Mmarg. Deuter. xi, 17 et Lev. viii, 19. Dans ce dernier passage les termes ישב et ישן sont transposés.

יְחִידָאִין (a.), plur. de יְחִידָה, יְחִידָאָה; יְחִידִין (a.), plur. de יְחִיד; et מְיַחֲדִין (a.), plur. de מְיַחַד, partic. pass. Pa'el. Ces trois expressions ont la même signification : *isolés, solitaires, uniques.* Elles se disent, 1° de mots ou d'expressions qui ne se trouvent pas avec leur entourage ordinaire. Ainsi, Mm. Gen. xix, 37, on remarque à propos de עַד הַיּוֹם que ces mots se présentent 9 fois מְיַחְדִין, sans leur accompagnement ordinaire, c.-à-d. sans être immédiatement suivis de הַזֶּה, comme le dit expressément une autre version de la même rubrique, Ginsb., *Mass.*, II, p. 374, ע 101 (1). C'est à peu près dans le même sens que, Mp. Ex. ix, 16, il est dit que וּלְמַעַן apparaît 9 fois יְחִידָאִין, c.-à-d. sans être précédé de לְמַעַן dans le même verset. 2° Par opposition à זוּגִין *paires,* on appelle מְיַחְדִין des groupes de deux mots qui ne se présentent qu'une fois ensemble, tandis que l'un de ces deux mots se retrouve deux fois avec tel

(1) Que מיחדין = יחידאין est démontré par une troisième version, *ibid.*, ע 100.

et tel autre terme, soit, les deux fois, de même, soit une fois d'une manière et une fois de l'autre. C'est ainsi que les groupes וְכָל־שִׂיחַ Gen. II, 5, וְכָל־הַחַיָּה Gen. VII, 14, sont dits מְיַחְדִין (Mf. כל 1) par opposition à des groupes comme וְכָל־שֶׂה Gen. XXX, 32, lequel forme paire avec כָּל־שֶׂה ibid (Mf. כל 3). — 3° La Massore emploie encore le terme יְחִידָאִין pour désigner des mots qui ne se lisent qu'une seule fois tels quels, c.-à-d. avec telles lettres serviles, telle ponctuation, telle accentuation. Dans ce cas la Mp. se contente de dire לֵית, *ne se retrouve plus,* mais la Mf. les enregistre sous le titre de mots יְחִידָאִין, ou de mots חַד חַד, c.-à-d. ne se représentant que chacun une fois (voy. plus haut sous חַד). Exemple, Mf. י 24 : *Sept mots* יְחִידָאִין *qui ont à la fin Yōdh avec Pathach.* — Une rubrique correspondante dans Ginsb., *Mass.,* I, p. 682, י 34, au lieu de יחידאין porte חַד וְחַד, leçon fautive, sans doute, pour חַד חַד (1). — 4° Enfin dans certains cas מְיַחְדִין = חַד וחַד (voyez sous חַד) et se dit des mots qui se rencontrent une fois seulement d'une manière, et une fois seulement d'une autre. Comparez Mf. אד 43 : זוֹגִין מְיַחְדִין et la même note O. W. O. 186 : זוֹגִין חַד וְחַד.

יָפֶה (h.), *bien, correct.* Expression dont la Massore se sert pour approuver une leçon du Texte. Exemple, Mp. Joel II, 8, au mot לֹא.

יָשֵׁן (h.), *dormant.* Désignation de l'accent Athnach en langage sémanique. Exemple, Mmarg. Lev. VIII, 15 (2).

יְתִיב (a.). En style ordinaire, l'accent Yethibh, en style sémanique autre nom pour le Munach. Exemple, Mmarg. Ex. XXXVI, 9.

יַתִּיר (a.), pl. יַתִּירִין, *superflu.* Se dit des lettres. Exemple, Mmarg. II, Sam. X, 9 à propos de בִּישְׂרָאֵל : *Il y a 4* ב *superflus au commencement du mot.* La Mp. se contente de dire יִשׁ״ (קְרֵי); la Mf. ב 3 porte : *4 (mots) sont écrits avec* ב *au commencement du mot et ne sont pas lus (ainsi).* Cf. כְּתִיב.

כ

כְּבָרוּיוי, *ses* כְּבָר, dans la phrase כְּבָרוּיוי דְּקֹהֶלֶת, *les* כְּבָר *de l'Ecclésiaste* (I, 10; II, 15; III, 15; VI, 10; IX, 6, 7). Voyez בָּזוּיוי.

(1) Il faut corriger et compléter cette rubrique d'après la note correspondante de la Mf. que nous venons de citer.

(2) Dans ce passage les mots יוֹשֵׁב et יָשֵׁן ont été mis l'un pour l'autre.

כּוֹבַע (h.), *chapeau, le crochet par lequel commence le* ל (?); seulement Mmarg. Num. I, 22. Voyez מְגֵירָה.

כְּוָוֹת (a.), *pareil*. Toujours avec le relatif דְּ et le pronom sing. ou plur. de la 3e pers. masc. : הַכְּוָוֹתֵיהּ, *comme lui;* הַכְּוָוֹתֵיהוֹן, *comme eux*. — Quand la Massore a noté une leçon comme exceptionnelle dans un livre et qu'elle veut indiquer que dans d'autres livres cette leçon est au contraire la règle générale, elle se sert à cet effet de l'expression הַכְּוָוֹתֵיהּ ou הַכְּוָוֹתֵיהוֹן suivant qu'elle a noté une ou plusieurs exceptions. De même, dans d'autres cas, quand l'exception notée se limite à certaines circonstances grammaticales. Exemple, la Mm. Gen. III, 11, après avoir noté deux cas de צִוִּיתִיךָ avec double *scriptio plena* comme une orthographe exceptionnelle dans le Pentateuque, ajoute : וְכֹל נְבִיאִים וּכְתוּבִים הַכְּוָוֹתֵיהוֹן, *mais tous les Prophètes et les Hagiographes sont de même (que ces deux cas) sauf un où le second Yōdh est écrit défectivement*. De même Mp. Gen. III, 10 : אָנֹכִי ה׳ בְּטַעַם מִלְּעֵיל וְכָל אַתְנַח וְסוֹף פָּסוּק וְזָקֵף הַכְּוָוֹתֵיהוֹן בָּר מִן א׳, *8 fois (seulement) avec cet accent sur la pénultième, mais (avec) Athnach, Sōph-pāsûq et Zāqeph c'est toujours ainsi, sauf une (fois)*.

כִּנּוּי, כִּינּוּי (h.), *sobriquet, appellation descriptive, nom patronymique* (?). Exemple Mf. יצ 38 et שה 10 : יִשְׂחַק ד׳ כִּנּוּי לִיצְחַק, *Isḥaq 4 (fois) patronymique d'Iṣḥaq*. Dans les quatre passages (Jérém. XXIII, 26; Amos VII, 9, 16; Ps. CV, 9) auxquels cette note fait allusion, il ne s'agit pas du Patriarche lui-même; ce n'est donc pas son nom, mais le sobriquet de sa race. Dans aucun de ces quatre passages les LXX n'ont Ισαακ. La note correspondante dans Ginsb., *Mass.*, II, p. 746, dit tout simplement que Iṣḥaq s'écrit 4 fois dans la Bible avec שׂ. — Peut-être la substitution du שׂ au צ dans ces passages a-t-elle été faite de propos délibéré sous l'influence du patronymique יִשְׂרָאֵל qu'elle était destinée à rappeler?

כִּי תִשָּׂא. Section Ex. XXX, 11-XXXIV, 35.

כְּפוּפָה (h.), pl. כְּפוּפוֹת, *recourbée* (lettre). Voyez *Revue Bibl.* 1903, p. 541. Cf. צְעִיפָה.

כְּרָעָא (a.), plur. constr. כְּרָעֵי, *jambages* (de lettres). Voy. sous מְדָלֵי.

כתבין. Voyez כְּתִיב.

כתבן. Voyez כְּתִיב.

כְּתוּבִים (h.) *écrits*, c.-à-d. les Hagiographes.

כְּתִיב (a.), plur. כְּתִיבִין, *écrit.* — A. Presque toujours en combinaison avec קְרֵי, *lu,* dans différentes expressions qu'il faut examiner de près. 1° כְּתִי בוּקְרֵי. *Écrit et lu,* désignation technique de mots écrits avec certaines consonnes dans le texte, et avec d'autres consonnes dans la marge, le mot étant suivi de la mention קְרֵי. Ce sont ces mots qui, dans les recueils de notes massorétiques, sont enregistrés sous le titre de כְּתִיב וּקְרֵי. Voyez-en la liste très complète dans Ginsb., *Mass.*, II, pp. 55 et suiv. En règle générale le כְּתִיב du texte et le קְרֵי de la marge ne diffèrent que par une ou plusieurs lettres que le קְרֵי change, ajoute ou retranche. Et la Massore, indépendamment des listes générales, où un mot entier est substitué à un autre, n'en différât-il que par une lettre, — la Massore, disons-nous, a dressé des listes partielle où les Kethîbhs et Qerês sont classifiés suivant la lettre qui est en jeu. Ces listes partielles sont annoncées par les expressions suivantes : a) en cas d'échange ... כְּתִיב...וּקְרֵי, par ex. O. W. O. 113, כתיב ה וקרי ו, *écrit* ה *et lu* ו ; b) en cas d'addition לָא כְתִיב...וּקְרֵי, par ex. O. W. O. 108, לָא כְתִיב ב וּקְרֵי, *non écrit* ב *mais lu ;* c) en cas de retranchement וְלָא קְרֵי..... כְּתִיב, par ex. O. W. O. 107, כְּתִיב ב בְּרֵישׁ תֵּיבוּתָא וְלָא קְרֵי, *écrit* ב *au commencement du mot mais non lu.* Ces deux dernières opérations sont indiquées sommairement dans le corps de la Massore par les mots חָסֵר, *manquant,* et יַתִּיר, *superflu* (voyez ces mots), et souvent même ces deux termes sont substitués dans le titre des listes partielles aux expressions לָא כְתִיב (O. W. O. 117 etc.) et כְּתִיב (O. W. O. 132 etc.). — 2° Il ne faut pas confondre ce לא כתיב ...וּקְרֵי et ce ולא קרי ... כתיב avec les expressions suivantes קרי ולא כתיב et כתיב ולא קרי dont l'une est comme le premier avec renversement des deux termes et l'autre est en tout pareille au second, avec cette différence toutefois que les deux termes (comme d'ailleurs dans la première) se suivent immédiatement, comme nous l'avons indiqué, au lieu d'être séparés par un intervalle. כְּתִיב וְלָא קְרֵי, *écrit et non lu,* et קְרֵי וְלָא כְתִיב, *lu et non écrit,* sont les désignations techniques de *mots* (jamais de lettres) qui, n'étant pas dans le texte, sont lus quand même, ou qui sont dans le texte mais sont omis dans la lecture. Ces mots sont en nombre assez restreint ; on en trouvera la liste dans O. W. O. 97 et 98, et dans Ginsb., *Mass.*, II, p. 54, כ 486 et 487. Nous ne pouvons nous expliquer comment König (*Einleitung in das A. T.*, p. 36)

cite des listes classifiées de Kethîbhs û-Qerês sous le titre de Qerês we-lā Kethîbhs, et Kethîbhs we-lā Qerês. Le fait est d'autant plus étrange que plusieurs des listes auxquelles il renvoie le lecteur, par exemple O. W. O. 111,117, portent en tête le mot חָסֵר au lieu de לָא כְתִיב. Ce qui aurait dû lui ouvrir les yeux. Et ceci n'est pas la seule inexactitude que nous ayons rencontrée dans ce paragraphe d'un ouvrage excellent d'ailleurs.

B. Indépendamment de son association avec קְרֵי, le mot כְּתִיב se montre encore dans la Massore pour attirer l'attention sur une orthographe extraordinaire; par exemple, à propos de אֲהֹלָה, Mp. Gen. IX, 21 : ד׳ כְּתִיב כֵּן, *4 fois écrit ainsi*, c.-à-d. avec ה au lieu de ו. Dans ce sens כְּתִיב équivaut à כֵּן דִּינוֹ (voyez דִּין) et à וָפֶה q. v.

C. Nous devons ajouter ici quelques remarques sur les formes plurielles des deux termes כְּתִיב et קְרֵי. Leurs pluriels réguliers sont כְּתִיבִין et קְרַיִן. Pour קְרֵי, la difficulté n'est pas considérable, car nous trouvons généralement קרין ou קריין. Quelquefois pourtant, on rencontre קרינן, par exemple, Mf. ת 3 et Fr. 329 b 3. Si ce mot n'est pas une erreur pour קריין, il n'y a qu'une manière de le ponctuer, c.-à-d. קְרֵינַן, *nous lisons*. La difficulté est bien autre pour כְּתִיב. Son pluriel nous apparaît sous quatre formes différentes : כתבן, כתבין, כתיבן et כתיבין. Tout d'abord, on serait porté à considérer les trois premières formes comme des erreurs de copiste pour כתיבין. Malheureusement les sources sont loin d'être en faveur de cette dernière. Dans six rubriques que nous avons examinées dans trois sources différentes, la Mf. O. W. O. et Fr., nous avons trouvé כתבן huit fois (O. W. O. 97, 98, 99, 162, 163; Mf. כת 12, 13, ת 4), כתבין cinq fois (Fr. 368 a 2, b 12, 369 a 1, 4; O. W. O. 100), כתיבן deux fois (Fr. 368 a 1, Mf. ת 3), כתיבין une fois (Fr. 368 b 11), enfin deux fois le singulier כתיב (Mf. כת 9 et 11). Le nombre est donc décidément en faveur de כתבן qui a encore de son côté l'autorité d'Elias Levita, celui-ci l'ayant choisi pour l'expression numérique destinée à rappeler le nombre des Kethîbhs û-Qerês קריין וכתבן (100 + 200 10 + 10 + 50 + 6 + 20 + 400 + 2 + 50 = 848). Or כתבן ne peut être qu'un partic. act. fémin. plur., aussi Buxtorf n'hésite pas à le ponctuer comme tel, כָּתְבָן (*Tiber.*, ch. XIII). De même כתיבן est un partic. pass. fémin. plur. qu'il faut ponctuer כְּתִיבָן. Il y a toutefois

une objection sérieuse à ces deux ponctuations, c'est qu'elles sont en désaccord avec le genre du substantif que כתבן et כתיבן accompagnent toujours, מִלִּין (voy. מִלָּה). Quant à כתבין, ce serait un partic. act. masc. plur. כָּתְבִין que l'on peut traduire par *on écrit*, de même, d'ailleurs, qu'on pourrait ponctuer קָרְיִן et traduire : *on lit*. Nous laissons à plus habile que nous le soin d'éclaircir cette question.

כְּתִיבַיָּא (a.), plur. déterm. de כְּתִיב = כְּתוּבִים q. v.

ל

לָא (a.), *non*. Passim. בְּלָא, *sans*. Exemple, Fr. 315 a 15 : בְּלָא אʿ, *sans Aleph*.

לְאָחוֹר (h.). Voyez טַעְמָא. Il est étrange de trouver ce mélange d'hébreu et d'araméen dans la même expression. Peut-être faut-il lire טַעַם לְאָחוֹר ou טַעְמָא לַאֲחוֹרֵי.

לְבַד (h.), suivi de מִן, *en dehors, en outre*. Dans l'expression וּלְבַד מִמָּסֹרֶתָא, *et en dehors de la Massore*, formule que les scribes emploient pour annoncer un supplément à une rubrique, par exemple O. W. O. 90. Voyez aussi *Rev. Bibl.*, p. 551, planche, ligne g, où, par erreur, nous avons imprimé לבר. Voyez מָסֹרֶתָא.

לְבֵינָה (h.), *brique*. Voyez sous אָרִיחַ.

לֵית (a.), *il n'y a pas*. Exemple Fr. 376 b 4 : ... פְּסוּקִים [דְּ]לֵית בְּהוֹן, *versets dans lesquels il n'y a pas etc*. Dans la Mp. toujours abrégé לʿ. Voyez *Revue Biblique* 1903, p. 548.

לִישָׁן, לִשָׁן (a.), déterm. לִישָׁנָא = hébr. לָשׁוֹן q. v.

לְמַטָּה (h.), *en bas* (*deorsum*). Désignation en langage sémanique d'un accent placé sous la lettre, notamment Tebhîr et Mehuppakh, par opposition à un accent placé au-dessus de la lettre comme Zāqeph au Zāqeph Qāton. Exemple, à propos de וְאַף Mmarg. Lev. xxvi, 39,40 : קַדְמָא וְאַף בַּעֲוֹנוֹת בִּתְבִיר תְּנָיָן וְאַף אֲשֶׁר־הָלְכוּ וְאַף בְּזָקֵף : סִ[מָן] עֲוֹנוֹת לְמַטָּא וְהָלְכוּ לְמַעְלָה, *le premier* וְאַף (*v. 39*) *avec Tebhir, le second* וְאַף (*v. 40*) *avec Zāqeph. Signe mnémotechnique : les iniquités* (= וְאַף *v. 39*) *en bas* (לְמַטָּה = Tebhîr) *et ils allèrent* (= וְאַף *v. 40*) *en haut* (לְמַעְלָה = Zāqeph). — Au lieu de לְמַטָּא on trouve aussi נָחֵית לְתַהוֹמָא, *descen-*

dant à l'abîme (Mp. ibid.), comme aussi סָלֵיק לְרוּמָא, *montant au plus haut* (ibid.) ou זְקִיף לְרוּמָא, *suspendu au plus haut* (Ginsb., *Mass.*, I, p. 626, ט 127 [126?]).

לְמַעֲלָה (h.), *en haut*. Désignation sémanique des accents Zāqeph et Zāqeph Qāṭon. Voyez לְמַטָּה.

לְעֵילוֹן (a.). Voyez מִלְּעֵיל

לָשׁוֹן (h.) et לִשָּׁן, לִישָׁן (a.), déterm. לִישָׁנָא, pl. לִישָׁנֵי, déterm. לִישָׁנַיָּא. — A. *Ensemble des différentes formes que peut revêtir* 1° *un verbe, par suite de la conjugaison;* 2° *un nom* (singulier ou pluriel. Voyez חַד), *par suite de la préfixation des particules;* 3° un mot quelconque, par suite de l'accentuation. — 1° Pour le laschon du verbe nous l'avons suffisamment expliqué dans notre deuxième article, *Rev. Bibl.* 1903, pp. 545, 546, auquel nous renvoyons le lecteur. 2° Voici un exemple du laschon du nom ; la Mf. עו 20, à propos du mot כָּל־עָלְמִים, remarque : *trois fois avec scriptio defectiva* (*du Waw*) *dans ce laschon*. Les deux autres cas visés sont לְעָלְמִים et הַלְעָלְמִים. 3° Exemple de laschon du mot accentué : à זָקַנְתִּי, Gen. XXVII, 2, la Mp. note : כָּל לִישָׁנָא פַּתַח, *tout le laschon a Pathach*, c.-à-d. irrespectivement de l'accent, celui-ci fût-il Athnach, Gen. XXVII, 2, ou Silluq, Gen. XVIII, 13 (Buxt., *Clav. Massorae*, sb v.).

B. Indirectement לָשׁוֹן etc. a le sens de *signification*. La raison en est que, comme nous avons dit (*Rev. Bibl.* 1903, p. 546), il est essentiel, pour former un laschon, que tous les mots aient un sens commun. Ce ne peut être que par abus de langage, sinon par erreur, que, Mf. חי 17, וַיְחַיֶּהָ II Sam. XII, 3 est compté dans le même לָשׁוֹן que חַיֶּהָ Prov. XXXI, 12 et בְּחַיֶּהָ Lev. XVIII, 18 (cf. Fr., p. 63, note 3).

(*A suivre.*)

Sorrente, jour de l'Assomption, 1904.

Henry Hyvernat.

MÉLANGES

I

A TRAVERS LES NÉCROPOLES SIDONIENNES

I. — STÈLES PEINTES DE SIDON.

Nous publions aujourd'hui une assez longue série de stèles peintes découvertes à Sidon.

Ces monuments présentent un grand intérêt au point de vue épigraphique et sont dans le genre les meilleurs connus jusqu'à présent. Aussi avons-nous cru devoir apporter une attention toute spéciale à la copie des inscriptions, que nous reproduisons en fac-similés, n'ayant pas la ressource de l'estampage.

Avant de passer à leur description, il ne sera pas superflu de récapituler brièvement ici les divers monuments de cette nature et les publications qui s'y rapportent (1).

Renan, le premier, en publiait plusieurs en chromolithographie, suivi par M. Cl.-Ganneau qui a fait de même pour trois autres. Le Musée Impérial de Constantinople possède une stèle peinte encore inédite ; une autre, très jolie et bien conservée, est exposée au British Museum, provenant d'Amathonte (2) ; les autres ont été trouvées en Égypte. En 1897, une importante découverte de stèles peintes a été faite à Sidon ; une première description sommaire en a été donnée dans la *Revue Archéologique* par le R. P. J. Lammens, de Beyrouth.

Quelque temps après, M. P. Perdrizet republiait l'une d'elles, dans la même revue, avec un très intéressant article sur le πολίτευμα des Cauniens à Sidon. Enfin, en dernier lieu, nous avons reproduit dans la *Revue Biblique*, à la fin de notre rapport sur les fouilles de Sidon (1901), trois stèles, actuellement exposées au Musée Impérial de Constantinople, en indiquant l'endroit de leur découverte (3). Au cours de la continuation de nos fouilles au temple d'Echmoun en 1903, nous

(1) Voir dans la *Revue Arch.*, 1899, II, p. 43, les renseignements fournis par M. P. Perdrizet.

(2) Les stèles d'Amathonte sont peintes directement sur la pierre et non sur le stuc. P. Perdrizet, *R. Arch.*, 1904, I, p. 234, note 2.

(3) Nous avons sous les yeux un remarquable article de M. Perdrizet concernant ces mêmes stèles, paru au moment où notre notice était sous presse (*Rev. Arch.*, 1904, I, p. 234-392).

avons aussi cru devoir opérer un sondage dans l'endroit où ces stèles furent découvertes et nous eûmes bientôt la satisfaction de voir nos efforts couronnés de succès.

La place explorée est un jardin nommé Bostan el-Ḥamoud, situé à l'extrémité sud de la ville, au pied de la colline dominée par l'ancienne forteresse en ruines. Sept ans auparavant, le propriétaire du jardin, en y creusant un puits, vint à découvrir ces beaux monuments, qui furent saisis par les autorités locales, sauf celui mentionnant le πολίτευμα des Cauniens, qui reste entre les mains d'un marchand à Sidon. Malheureusement une grande partie de la trouvaille a été réduite en pièces et utilisée dans le mur du puits; on y voit encore aujourd'hui une stèle entière encastrée dans la paroi du bassin, mais dont les couleurs ont complètement disparu.

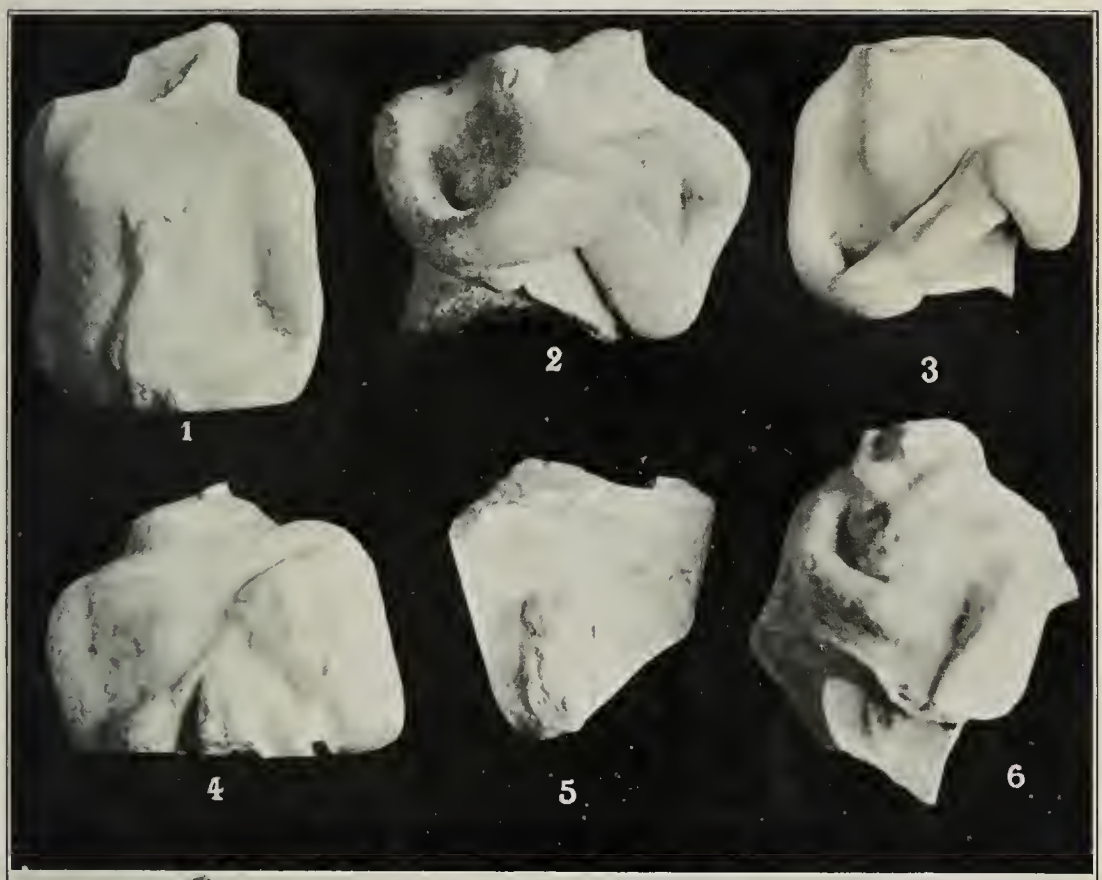
Vu la couche profonde de terre végétale, nous avons dû procéder à l'ouverture de trois puits qui devaient être ultérieurement reliés entre eux par des galeries souterraines. Ce mode de travail, quoique très dangereux, est employé constamment à Sidon pour les fouilles clandestines et les indigènes s'en acquittent avec une adresse remarquable.

Du premier de ces puits nous avons retiré de nombreux fragments de stuc peint provenant des stèles détruites en 1897, ce qui nous décida à l'abandonner.

Les deux autres fournirent un nombre considérable de fragments divers, principalement de céramique grecque, d'époque tardive, à figures rouges, dont l'un porte incisées deux lettres phéniciennes (fig. 1).

Fig. 1.

Nous y avons recueilli aussi quelques terres cuites votives, phéniciennes, groupées sur la pl. I. Deux représentent le maître du sacrifice portant une chèvre (nos 1 et 2), les autres une femme courotrophe (n° 3), une musicienne avec une sorte de guitare (n° 4), et une figure, assez mutilée, sur le sein de laquelle on voit la tête d'un serpent (n° 6). Pour compléter enfin l'inventaire, citons deux fragments de vases, décorés de reliefs, représentant un dieu Bès (n° 5) et un masque grotesque, ainsi que deux anses d'amphores inscrites portant les noms


1
2
3
4
5
6

7
8
9

de Μητροδώρου et ....[ρ]ηναιου, ou [θ]ηναιου = Αθηναιου? (fig. 2). A une profondeur de sept mètres, nous rencontrâmes un mur épais, de basse époque, construit avec des matériaux remployés, dont la majeure partie avait été fournie par les stèles qui nous occupent. Dans la plupart les acrotères et les frontons à double pente avaient été rabattus pour faciliter l'appareillage du mur. Elles étaient disposées de manière à ce que le revers servît de parement, la niche et les peintures, dont plusieurs intentionnellement mutilées, étant tournées vers l'intérieur. Il est probable, étant données les habitudes des Sidoniens, que le mur a été construit avec des matériaux pris sur place ou à proximité. Comme il n'est pas vraisemblable qu'une nécropole militaire ait été établie dans l'intérieur même de la ville, puisque les nécropoles royales d'Ayaa et Magarat el-Abloun en sont éloignées de plus d'un kilomètre, il est possible que nous n'ayons pas affaire à de véritables tombeaux mais à des cénotaphes édifiés dans le quartier où étaient établis les mercenaires étrangers. Ce n'est d'ailleurs là qu'une hypothèse qui devrait être vérifiée par des fouilles complètes et méthodiques. Nous n'avons rien à ajouter à ce qu'a écrit M. Perdrizet concernant la technique de ces monuments; nous nous bornons seulement à faire précéder la description des stèles inédites de la liste de celles récemment publiées et provenant du même endroit.

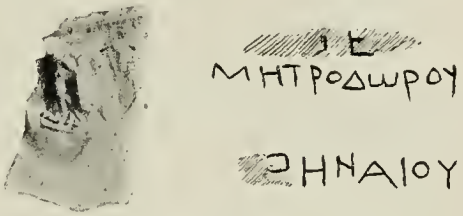


Fig. 2.

Stèle A. — Deux guerriers coiffés d'un grand casque grec à panache et armés d'un bouclier : l'un d'eux tient également une arme, qui paraît être une lance (1). Elle se trouve à Sidon dans la maison du marchand.

Καυνίων τὸ πολίτευμα Ἱπ[πολύτον ?]
Καὶ Ἀπολλωνίδην Ἑρμα[γόρα]
Ζήνωνα Ζήνωνος [τὸν δεῖνα]
Ζήνωνος Ἰσίδωρον Ἀθ[ηνοδώρου :]
Ἑρμώναχτα Ἀρτεμιδ[ώρου]
Τοὺς αὐτῶν [πο]λίτ[ας].

Stèle B. — Stèle à antes et à entablement droit, représentant un militaire debout. Exposée au Musée Impérial de Constantinople (2).

(1) Lammens, *Rev. Arch.*, 1898, II, p. 109; P. Perdrizet, *Rev. Arch.*, 1899, II, p. 44.
(2) Lammens, *loc. laud.*, p. 111, nos 1 et 3; P. Perdrizet, *Rev. Arch.*, 1904, I, p. 235, fig. 1; Macridy-Bey, *RB.* juillet 1904, p. 55 du tirage à part et pl. XII, no 2.

Ἑκατ[αῖ]ον Μηνογένου
Θεατει[ρην]ὸν οἱ ἑταῖροι
Ἑκατα[ῖε χρ]ηστὲ
χ[αῖρε].

Ligne 3. M. Perdrizet restitue Ἑκαταίου χρηστὲ χαῖρε; l'exemple de notre n° 4 semble indiquer que l'usage ici est plutôt le vocatif que le génitif.

Stèle C. — Stèle à fronton, représentant un guerrier debout de face, casqué, armé d'une lance et d'un bouclier (1).

Σαλμαμο... ὀαδε
χρησ....

Stèle D. — Partie supérieure d'une stèle représentant trois militaires debout. L'épitaphe manque. La pièce est exposée, comme la précédente, au Musée Impérial de Constantinople (2).

Ainsi que nous l'annoncions naguère (3), nos recherches dans le Bostan el-Ḥamoud ont amené la découverte de douze stèles, pour la plupart bien conservées, dont trois ont été transportées au Musée de Constantinople, tandis que les autres sont conservées à Sidon. Presque toutes portent une inscription. Les lettres sont marquées en rouge brun, qui est aussi la couleur prédominante des figures. Les ornementations sont indiquées en diverses couleurs sur fond blanc. Nous décrivons en détail les nuances de la mieux conservée, nous réservant pour les autres de signaler les variations de couleurs.

Stèle 1, pl. II. — Au Musée Imp. de Constantinople. Matière : grès stuqué et peint. Haut. 1m,11. Larg. 0m,56. Épais. 0m,33.

Stèle en forme de niche à fronton triangulaire supporté par deux antes terminées par un chapiteau dorique simplifié. L'architrave lisse est décorée d'une zone de fleurs et feuillages en couleurs, verte, blanche et rouge, et surmontée d'une rangée de denticules indiqués en rouge brun sur fond ocre jaune. La corniche qui est en saillie de 0m,015 sur l'architrave, porte une rangée d'oves, surmontée de deux listels, vert et ocre jaune. Le tympan du fronton est décoré, au centre, d'une étoile rouge brun à huit branches et de rinceaux de la même couleur, qui se développent le long de la moulure inférieure.

Au-dessus, trois acrotères massifs qui se répètent à la face postérieure; ceux de devant, en grande partie endommagés, sont décorés de palmettes. Le bas de la stèle porte une ornementation moirée, où il faut probablement voir une imitation du

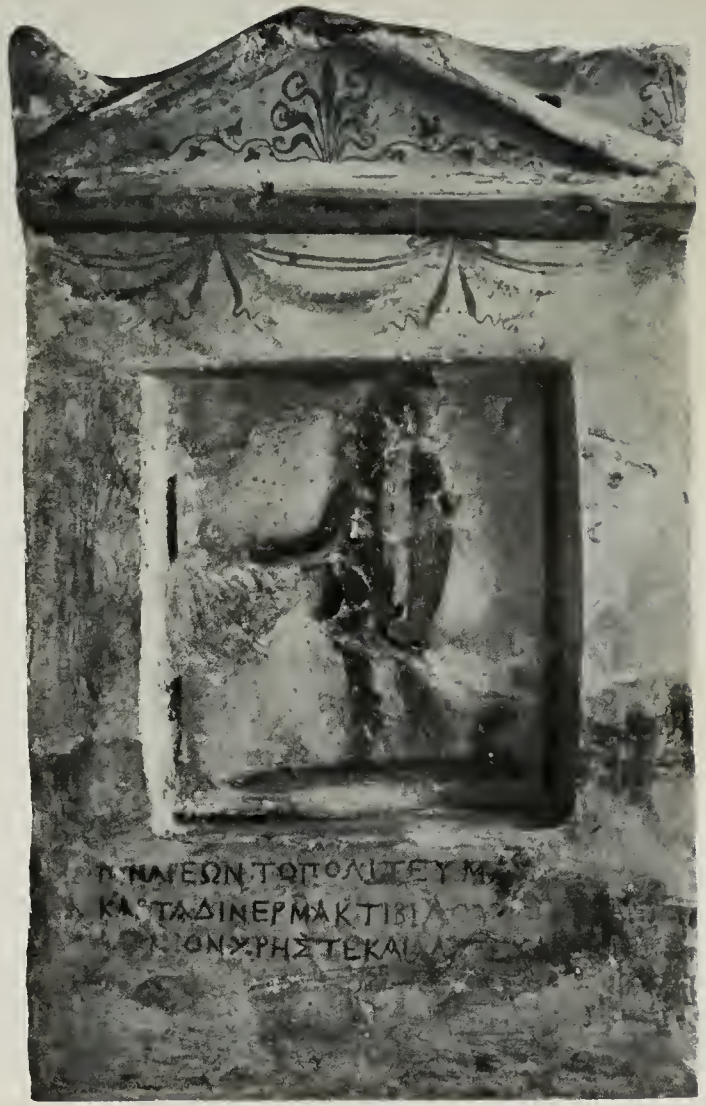
(1) Lammens, *Rev. Arch.*, 1898, II, p. 111, n° V; P. Perdrizet, *Rev. Arch.*, 1904, I, p. 237, fig. 2; Macridy-Bey, *RB.*, juillet 1904, pl. XII, n° 4 du tirage à part.

(2) Lammens, *Rev. Arch.*, 1898, II, p. 111, n° IV; P. Perdrizet, *Rev. Arch.*, 1904, p. 238, fig. 3; Macridy-Bey, *RB.*, juillet 1904, pl. XII, n° 3 du tirage à part.

(3) *RB.*, juillet 1904, p. 55, note 1 du tirage à part.

ΔΙΟΧΡΟΥΡΙΔΗ ΕΞΑΒΩΟ, ΠΙΣΙΔΗ
ΒΑΡΣΟΥΛΕ ΥΜΜΑΧΩΝ
ΖΗΜΕΟΙ ΟΡΕ ΧΡΗΣΤΡ
ΧΑΙΡΕ
ΚΕΡΔΙΑΣ ΟΔΔΕΛΙΟΣ ΕΤΗΣΕ

1



2

marbre. Sur le fond de la niche ($0^m,56 \times 0^m,345$ et en retrait de $0^m,055$), figure un guerrier imberbe, en posture de combat, qui s'avance de profil à gauche sur le sol indiqué en gris. Il est vêtu d'une tunique courte, serrée à la taille, qui laisse les bras nus. La couleur du costume est lie de vin, et celle des chairs rouge brun limitée du côté des ombres par un contour du même ton, mais plus foncé. Il porte sur la tête un casque à timbre rond décoré d'un cimier de plumes; les couvre-joues sont rabattus. Le casque est de même couleur que le costume et décoré sur le côté d'une volute indiquée en retouche jaune d'or.

De la main gauche, le guerrier tient un long bouclier ovale de couleur claire, et de la droite, relevée, une large épée à lame triangulaire, gris bleu, dont le fourreau est attaché à un baudrier posé en écharpe. Il porte aux pieds des chaussures montantes à lacets. Au-dessus l'inscription suivante :

Lettres inégales variant de $0^m,015$ à $0^m,02$.

ΔΙΟΣΚΟΥΡΙΔΗ ΕΞΑΒΟΟΥΠΙΣΙΔΗ
ΒΑΡΒΟΥΛΕΥ ΣΥΜΜΑΧΩΝ
ΣΗΜΕΟΦΟΡΕ ΧΡΗΣΤΕ
ΧΑΙΡΕ
ΚΕΡΑΙΑΣΟΑΔΕΛΦΟΣΕΣΤΗΣΕ

Διοσκουρίδη Ἐξαβόου Πισίδη
Βαρβουλεῦ συμμάχων
σημεοφόρε χρηστὲ
χαῖρε
Κεραίας ὁ ἀδελφός ἔστησε.

Stèle 2, pl. III, 1. — Au Musée Impérial de Constantinople. — Matière : grès stuqué et peint. Haut. $1^m,08$. Larg. $0^m,55$. Épais. $0^m,45$.

Stèle en forme de niche, à fronton triangulaire surmonté d'acrotères. Elle est presque identique à la précédente. Dans la niche ($0^m,545 \times 0^m,33$, en retrait de $0^m,09$), un guerrier dans la même posture et le même équipement, armé d'un bouclier rond. Les couleurs sont en grande partie endommagées. La stèle a été découverte en trois fragments. Il est facile de voir que les monuments des deux Pisidiens sont dus au ciseau et au pinceau du même artiste.

Les lettres sont inégales, variant de $0^m,01$ à $0^m,015$.

ΣΑΕΤΤΑΣΤΡΟΚΟΝΔΟΥΤΕΡΜΗΣ
ΣΕΩΝΤΩΝΠΡΟΣΟΙΝΟΑΝΔΟΙΣ
ΠΙΔΗΣΣΥΜΜΑΧΟΣ ΤΕΡΜΗΣΣΕΩ
ΝΤΩΝΠΡΟΣΟΙΝΟΑΝΔΟΙΣΠΙΣΙΔΩΝ
ΤΟΠΟΛΕΙΤΕΥΜΑΤΟΝΕΑΥΤΩΝΠΟΛΕ
ΙΤΗΝ ΧΡΗΣΤΕ ΧΑΙΡΕ

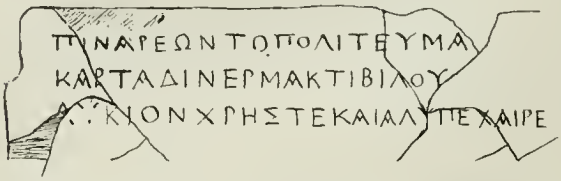
Σαέττας Τροκόνδου Τερμησ
σέων τῶν πρὸς Οἰνοάνδοις
Πίδης σύμμαχος Τερμησσέων
τῶν πρὸς Οἰνοάνδοις Πισιδῶν
τὸ πολείτευμα τὸν ἑαυτῶν πολε
ίτην χρηστὲ χαῖρε.

Stèle 3, pl. III, 2. — Au Musée Impérial de Constantinople. Matière : grès stuqué et peint. Haut. $0^m,83$. Larg. $0^m,51$. Épais. $0^m,32$.

Stèle en forme de niche, à fronton triangulaire terminé par trois acrotères massifs décorés de palmettes. Elle a été fortement endommagée par l'humidité et n'a pu être extraite qu'en nombreux fragments. Sur le tympan du fronton on voit, au centre, une palmette et des rinceaux de lierre qui se développent le long de la moulure inférieure. La corniche était décorée d'une rangée d'oves, qui ont disparu; au-dessous, des guirlandes indiquées en rouge brun, vert, jaune, et violet clair. Dans la

niche ($0^m,35 \times 0^m,30$, en retrait de $0^m,04$ et limitée par un listel ocre jaune), figure un guerrier debout à gauche, la main droite étendue et le bras gauche armé d'un bouclier ovale. Il est vêtu d'une courte tunique qui laisse les bras nus et porte aux pieds des chaussures montantes à lacets. Le sol est indiqué en vert et ocre jaune.

L'inscription entièrement conservée est peinte sur le champ de la stèle, au-dessous de la niche; cette disposition se répète sur toutes les stèles de ce type. Dans les stèles à antes, l'inscription est placée sur le fond même de la niche, au-dessous du sujet représenté. Les lettres sont inégales, variant de $0^m,015$ à $0^m,02$.



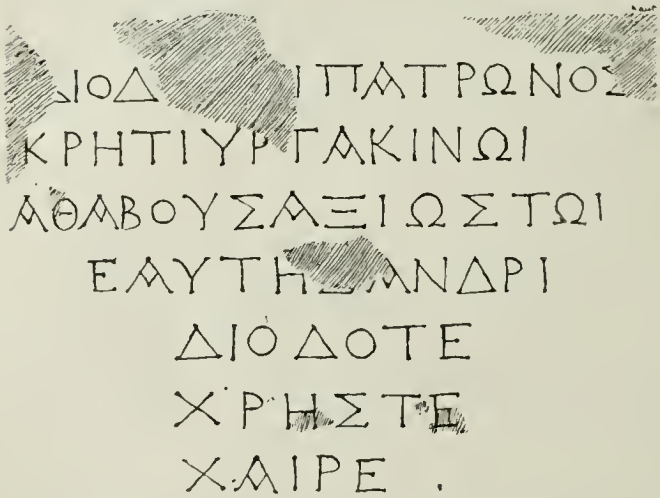
Πιναρέων τὸ πολίτευμα
Κάρταδιν Ἑρμακτιβίλου
Λύκιον χρηστὲ καὶ ἄλυπε χαῖρε.

Stèle 4, pl. I, 7. — Conservée à Sidon. Matière : grès stuqué et peint. Haut. $1^m,25$. Larg. $0^m,50$. Épais. $0^m,36$.

Stèle à fronton triangulaire. Le tympan du fronton décoré de rinceaux. Les acrotères manquent.

Dans la niche ($0^m,32 \times 0^m,29$ et en retrait de $0^m,01$), un guerrier casqué debout à gauche donne la main à une autre personne, probablement une femme, de laquelle il semble prendre congé. Il est vêtu d'une courte tunique et par-dessus d'un manteau. Derrière, un valet d'armes porte une lance et un bouclier rond.

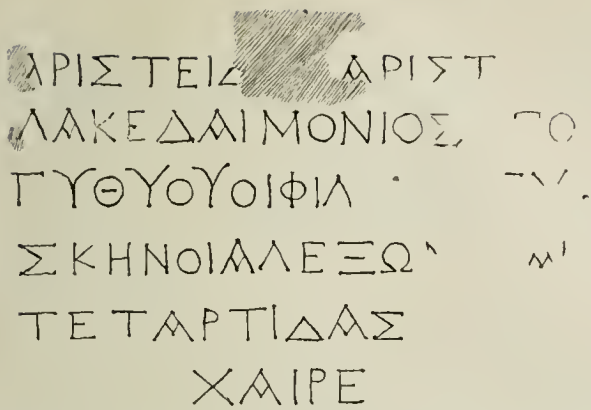
Hauteur des lettres $0^m,03$.



Διοδ[ότω]ι Πάτρωνος
Κρητὶ Ὑρτακίνωι
Ἀθάβους ἀξίως τῶι
ἑαυτῆς ἀνδρί
Διόδοτε
χρηστὲ
χαῖρε.

Stèle 5. — Conservée à Sidon. Matière : grès stuqué et peint. Haut. $1^m,35$. Larg. $0^m,54$. Épais. $0^m,26$.

Stèle à fronton triangulaire, le tympan orné de rinceaux. Les acrotères manquent; les représentations intentionnellement détériorées. La niche ($0^m,34 \times 0^m,28$) est en retrait de $0^m,02$. Hauteur des lettres $0^m,025$.

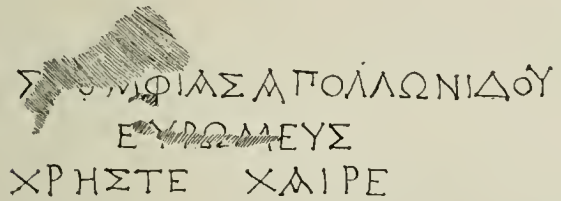


Ἀριστεί̀δ[ης] Ἀριστ[είδου]
Λακεδαιμόνιος [ἀπὸ]
Γυθύου οἱ φίλ[οι καὶ σύ]
σκηνοι Ἀλέξων [καὶ]
Τεταρτιδὰς [χρηστὲ]
χαῖρε.

Stèle 6. — Conservée à Sidon. Matière : grès stuqué et peint. Haut. $0^m,90$. Larg. $0^m,50$. Épais. $0^m,36$.

Stèle à fronton triangulaire; sur le tympan une étoile à huit branches; la corniche décorée d'oves, au-dessous guirlandes. Les acrotères manquent; la représentation de la niche ($0^m,35 \times 0^m,28$, en retrait de $0^m,01$) est intentionnellement détériorée. On ne voit que la lance et les chaussures du mercenaire.

Hauteur des lettres $0^m,015$.

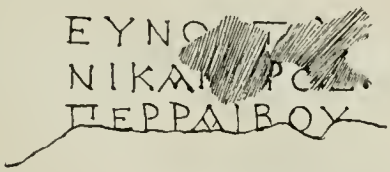


Σ[τ]ομφίας Ἀπολλωνίδου
Εὐρωμεὺς
χρηστὲ χαῖρε.

Stèle 7, pl. I, 8. — Conservée à Sidon. Matière : grès stuqué et peint. Haut. $1^m,30$. Larg. $0^m,49$. Épais. $0^m,28$.

Stèle à fronton triangulaire, le fronton décoré d'une rosace et de rinceaux. Les acrotères manquent. Dans la niche ($0^m,34 \times 0^m,26$, en retrait de $0^m,025$) on voit un guerrier debout à gauche, vêtu d'un long *chitôn*, la main droite étendue; derrière lui un valet d'armes porte un bouclier ovale et deux lances.

Hauteur des lettres $0^m,03$.

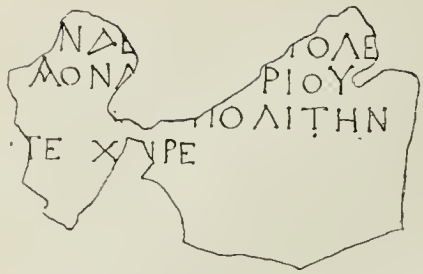


Εὐνό[σ]τ[ου]
Νικά[νο]ρο[ς]
Περραιβοῦ.

Stèle 8. — Conservée à Sidon. Matière : grès stuqué et peint. Haut. $1^m,30$. Larg. $0^m,47$. Épais. $0^m,30$.

Stèle dont le fronton avec les acrotères ont été rabattus. Au-dessus de la niche ($0^m,40 \times 0^m,28$, en retrait de $0^m,02$), une zone de fleurs et feuillages. Au fond de la niche, un guerrier, casqué et vêtu d'une tunique courte en posture de combat, s'avance à droite. Le bras gauche étendu est armé d'un bouclier rond et la main droite porte une lance.

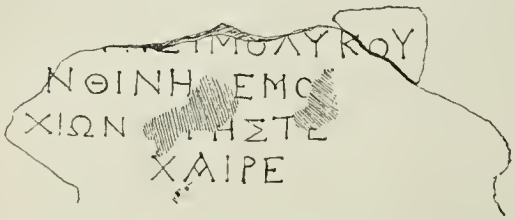
Lettres d'inégales dimensions variant de $0^m,015$ à $0^m,02$.



[Ἀρυκα?]νδε[ὼν ou [Ἰσιο?]νδέ[ων τὸ π]ο-
λε[ίτευμα]
[Ἑρμόλ?]αον Δ[ημητ]ρίου
[Πισίδ]η [αὐτῶν] πολίτην
[χρησ]τὲ χ[α]ῖρε (1).

Stèle 9. — Conservée à Sidon. Matière : grès stuqué et peint. Haut. 1m,45. Larg. 0m,47. Épais. 0m,28.

Stèle à fronton triangulaire et acrotères qui sont endommagés ainsi que le tympan. Les dessins de la niche (0m,39 × 0m,22 et en retrait de 0m,02) sont intentionnellement détériorés. Un guerrier debout à gauche, la main droite étendue, est suivi par un valet d'armes portant une lance et le bouclier.



... Ἑρ]μολύκου
... νθινη. ε Μο[σ
χίων [χρ]ηστὲ
χαῖρε.

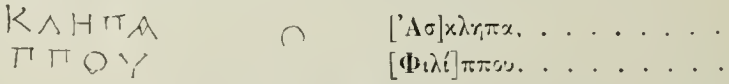
Stèle 10, pl. I, 9. — Conservée à Sidon. Matière : grès stuqué et peint. Haut. 1m,15. Larg. 0m,55. Épais. 0m,35.

Stèle en forme de niche à fronton triangulaire supporté par deux antes. Ornementation rouge brun et ocre jaune. Dans la niche (0m,67 × 0m,40, en retrait de 0m,02), on voit un guerrier casqué debout à gauche, tenant une longue lance appuyée sur l'épaule droite. Toute la représentation et l'inscription ont été mutilées intentionnellement à coups de hache.

. . . ν. . . . . ιος
. . . . . [Ῥ]οδ[ιαπ]ολίτης

Stèle 11. — Conservée à Sidon. Matière : grès stuqué et peint. Haut. 1m,10. Larg. 0m,43. Épais. 0m,22.

Stèle à fronton triangulaire orné d'acrotères. Le tympan décoré d'une rosace et de rinceaux, au-dessous guirlande. Dans la niche (0m,42 × 0m,31, en retrait de 0m,02), deux guerriers debout se donnent la main.



[Ἀσ]κληπα. . . . . ο
[Φιλί]ππου. . . . . .

Stèle 12. — Conservée à Sidon. Matière : grès stuqué et peint. Haut. 1m,02. Larg. 0m,48. Épais. 0m,30.

Stèle en forme de niche; le fronton a été abattu; sur l'architrave, supportée par deux antes, une zone de fleurs et feuillages. La partie inférieure portant l'épitaphe

(1) Le nom de la ville restitué *exempli gratia*. Il s'agit d'un ethnique de ville en —ανδα.

manque. En haut un guerrier donne la main à un autre personnage duquel il semble prendre congé. Au-dessous un autre guerrier debout à gauche, le bras droit étendu; de la main gauche il tient un bouclier ovale et une lance. Ornementation : rouge brun, ocre jaune et vert.

Ces inscriptions peuvent donner lieu à un certain nombre d'observations que nous résumons dans les tableaux suivants :

Orthographe :

a. — Iotacisme : πολείτευμα (St. 2 et 8), πολείτην (St. 2), Γυθύου (St. 5).

On peut rapprocher des erreurs d'iotacisme la forme de σημεοφόρε (St. 1).

b. — Altération des liquides : Βαρβουλεῦ (= Βαλβουρεῦ St. 1).

c. — Erreurs de lapicide : ΠΙΔΗΣ (= ΠΙΣΙΔΗΣ. St. 2). ΛΘΑΒΟΥΣΑΞΙΩΣ (= ΑΘΑΒΟΥΣΑ ΑΞΙΩΣ. St. 4).

Signalons enfin la forme Θεατειρηνόν pour Θυατειρηνόν (St. B.; cf. P. Perdrizet *l. l.*).

Ces stèles sont élevées tantôt par le πολίτευμα auquel appartenait le défunt et tantôt par son frère, sa femme, ses compagnons d'armes, etc., etc. Le nom du défunt figure généralement au nominatif et à l'accusatif; mais il y a aussi des cas où on le trouve aux génitif, datif et vocatif.

Le tableau ci-dessous résume les diverses indications contenues sur ces stèles.

Nos des Stèles	NOMS DES MERCENAIRES	ETHNIQUES	FONCTIONS OU QUALITÉS	DÉDICANTS
A.	Ἱππόλυτος καὶ Ἀπολλωνίδης Ἑρμαγόρα Ζήνων Ζήνωνος . . . . Ζήνωνος Ἰσίδωρος Ἀθηνοδώρου Ἑρμώναξ Ἀρτεμιδώρου	Καύνιοι Θυατειρηνός		Πολίτευμα Καυνίων
B.	Ἑκαταῖος Μηνογένου			Οἱ ἑταῖροι
1	Διοσκουρίδης Ἐξαβόου (1)	Πισίδης Βαλβουρεὺς	σημαιοφόρος	Κεραίας ὁ ἀδελφός
2	Σαέττας Τροκόνδου	Πισίδης Τερμησσεὺς	συμμάχων (2) σύμμαχος	Πολίτευμα Τερμησσέων πρὸς Οἰνοάνδοις Πισιδῶν
3	Κάρταδις (3) Ἑρμακτιβίλου	Λύκιος		Πολίτευμα Πιναρέων

(1) Ἐξαβόας me paraît nouveau.

(2) La notice συμμάχων σημαιοφόρος est intéressante.

(3) Κάρταδις me paraît nouveau. Κάρταλις existe dans Benndorf, *Reisen in Lykien*, II, 88. Ἑρμακτιβίλος est aussi inconnu de Pape-Benseler, *Wort. gr. Eig.*

Nos des Stèles	NOMS DES MERCENAIRES	ETHNIQUES	FONCTIONS OU QUALITÉS	DÉDICANTS
4	Διόδοτος Πάτρωνος	Κρῆς Ὑρτακῖνος		Ἀθάβουσα (1) sa femme.
5	Ἀριστείδης Ἀριστείδου	Λακεδαιμόνιος ἀπὸ Γυθείου		Ἀλέξων καὶ Τεταρτίδας (2) οἱ φίλοι καὶ σύσκηνοι
6	Στομφίας (3) Απολλωνίδου	Εὐρωμεῦς.		
7	Εὔνοστος Νικάνορος	Περραιβός		
8	Ἑρμόλαος? Δημητρίου	[Πισίδ]ης..... νδευς]		Πολίτευμα..... νδέων
9	. . . . Ἑρμολύκου	. . . . νθινη.....		
10	. . . . . ος	Ῥοδιαπολίτης		

Nous nous bornons pour le moment à ces brèves observations, remettant à plus tard un commentaire plus développé. Les fouilles que nous pensons reprendre prochainement au même endroit pourraient fournir à nos études une série plus riche et plus complète de ces monuments. Nous avons tenu à publier le plus rapidement possible nos découvertes de l'an passé, également intéressantes au point de vue historique et artistique.

Nous les livrons aux archéologues qu'intéresse l'histoire de la peinture antique et aux historiens qui trouveront là des renseignements nouveaux sur la composition de l'armée des Séleucides.

II. — CAVEAU DE DAHR EL-ʿAOUQ.

Entre les villages de Hélalieh et Bramieh, près de Sidon, s'élève, vers l'est, une colline nommée Dahr el-ʿAouq, faisant partie des premiers contreforts du Liban. Il y a six ans, on découvrit sur le sommet de cette colline aride l'orifice d'un puits rectangulaire creusé dans le roc. Le propriétaire du terrain, Ali pacha Djoumboulat, notable Druze, ainsi que les autorités locales, furent avisés de la découverte et les fouilles continuèrent en leur présence.

Voici la narration qui nous a été faite à ce sujet par un témoin :

« A une profondeur de 20 (!) mètres, on se trouva devant l'entrée d'une chambre sépulcrale pillée à une époque indéterminée. Cinq mètres plus bas apparut la porte d'un autre caveau, dont l'entrée murée donnait lieu de croire que les sépultures devaient y être encore

(1) Ἀθάβουσα me paraît nouveau. Il est inconnu de Pape-Benseler et ne se trouve pas non plus dans le *CIG*.

(2) Τεταρτιδας me paraît nouveau. Il n'existe pas dans Pape-Benseler. Bechtel et Fick, 1894, *Griechisch. Personnenamen*, p. 296, citent τεταρτος τεταρτιων, πεμπτος πεμτιδας.

(3) Στομφίας me paraît nouveau.

intactes. Au milieu du caveau rempli d'eau qui montait jusqu'aux genoux était placé un grand sarcophage en marbre très blanc, dépourvu d'ornements et ne portant pas d'inscription. Le couvercle fermant hermétiquement la cuve était soigneusement cimenté avec du plâtre. En procédant à l'ouverture du sarcophage à l'aide d'un levier, le couvercle fit un léger saut, laissant entendre un bruit sourd qui mit tout le monde en fuite. Bref, après avoir haussé le couvercle d'un côté, de manière à ce que la main puisse pénétrer dans la cuve, on fit l'examen du contenu. La cuve était remplie d'eau sur laquelle surnageait le ca-

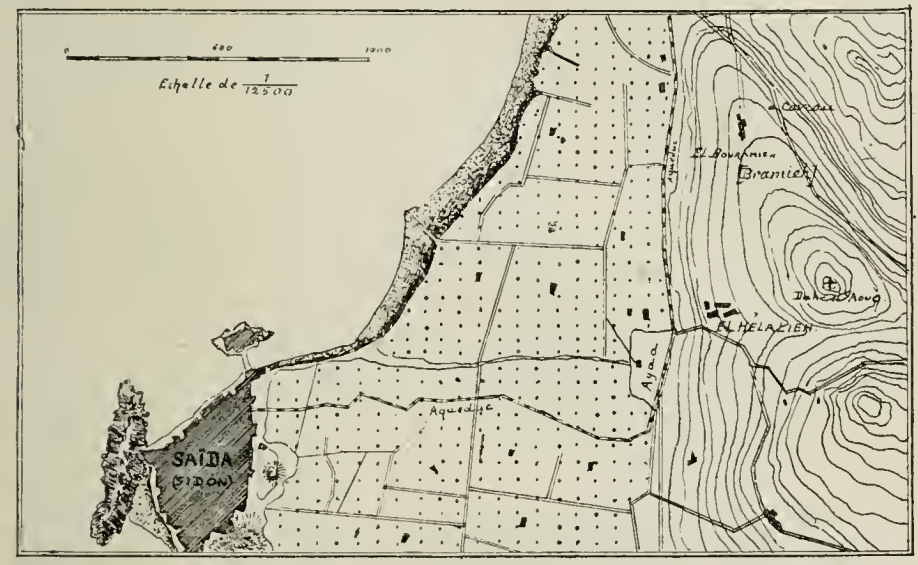


Fig. 3. — Situation du Dahr el-'Aouq.

davre d'une jeune fille, attaché à une planche. Après avoir vainement cherché une bague ou tout autre objet de parure, on se contenta de remplir une cruche d'eau, de ramasser un peu de vase déposée au fond de la cuve et de casser un petit morceau de la planche; sur quoi on abaissa de nouveau le couvercle et on referma l'entrée du caveau. »

L'incident fit beaucoup de bruit à Sidon et aux environs et on en raconta, comme d'habitude, un tas de légendes merveilleuses. Je me borne à citer celle qui fut narrée, en ma présence, à un consul général de Beyrouth. Le narrateur, un docteur en médecine, expliquait, avec un sérieux imperturbable, qu'il s'agissait « du corps intact et blanc d'une jeune fille grecque, dont la poitrine était bien formée, les yeux bleus, les lèvres minces », etc., etc., et tout ceci sans avoir vu ni le cadavre, ni le tombeau. Il avait envoyé, disait-il, « un rapport à l'Académie de médecine à Londres, avec un peu d'eau pour qu'elle y fût analysée ». Il attribuait une grande importance, comme une foule d'autres

personnes, à cette eau, croyant avoir affaire à une préparation antiseptique.

Ali pacha Djoumboulat nous avait plus d'une fois parlé de ce caveau, nous invitant à l'explorer dans le but de pouvoir découvrir d'autres caveaux contigus, particularité assez fréquente dans les nécropoles sidoniennes.

D'autre part, craignant que le sarcophage ne fût scié clandestinement par des marbriers, qui en confectionneraient de petites colonnettes, très recherchées dans le pays, il demandait la permission de l'enlever à ses frais. Il allait sans dire que,

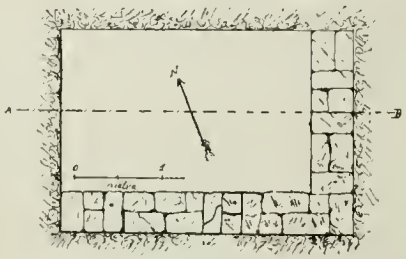


Fig. 4. — Plan d'un puits au niveau du sol.

si le monument présentait un intérêt archéologique, il serait envoyé au Musée Impérial.

Ne disposant pas de temps en 1901, nous avons entrepris l'an dernier l'exploration du caveau, dont le puits était de nouveau comblé jusqu'à moitié.

La situation est indiquée dans la fig. 3.

Les dimensions de l'orifice du puits, en y comprenant la maçonnerie postérieure qui existe sur deux côtés, sont 3m, 30 sur 2m,30, qui, à une profondeur d'environ 2 mètres, ont été rétrécies et ramenées à 2m,80 × 1m,85 ainsi qu'on peut le voir aux figures 4 et 5.

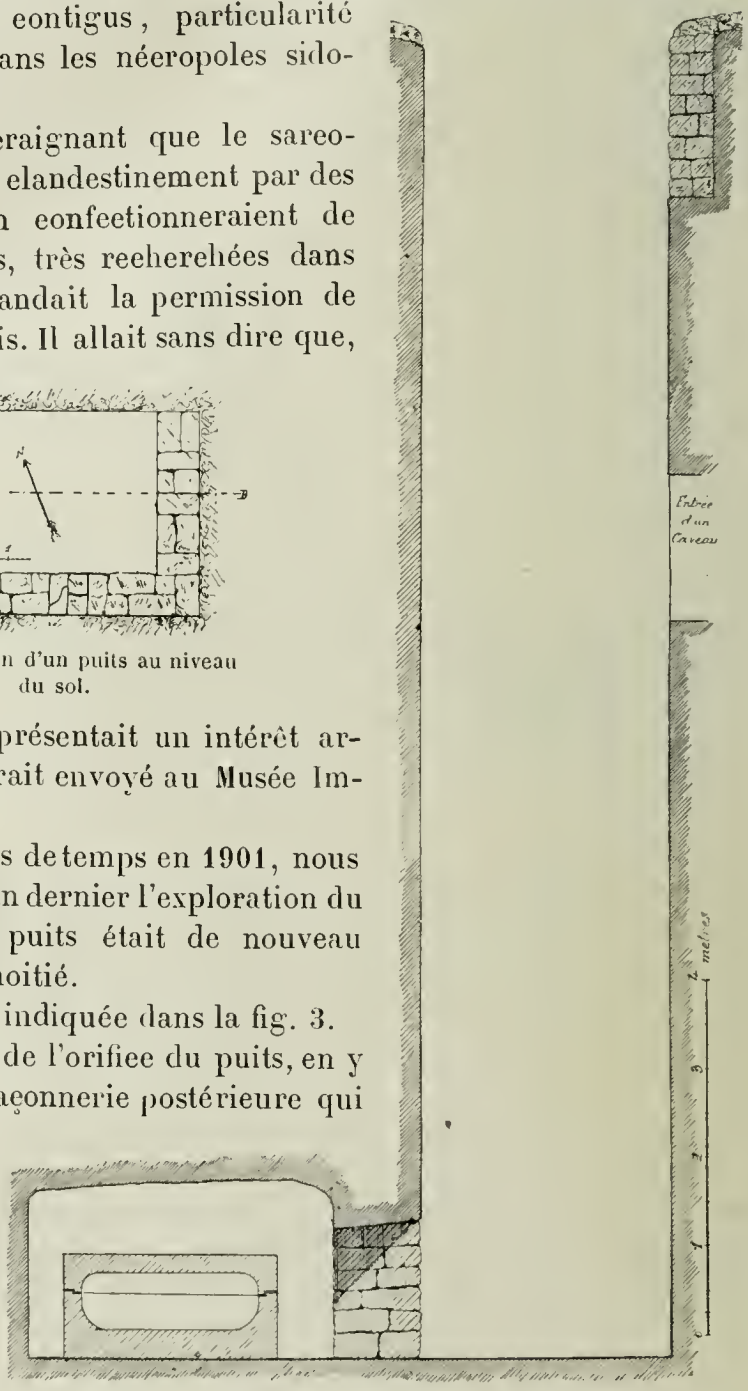


Fig. 5. — Coupe suivant AB.

A une profondeur de cinq mètres environ, sur le côté est, nous avons vu l'entrée d'un caveau entièrement comblé par les terres provenant de la première fouille. A une profondeur de 14^{m},90 à partir

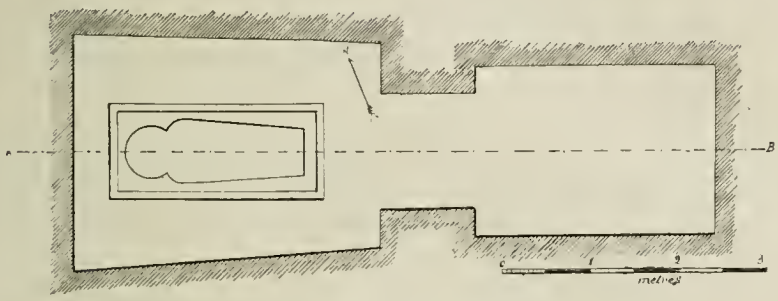


Fig. 6. — Place du caveau.

de l'orifice, soit 9^{m},90 plus bas que cette première entrée, s'ouvre, à l'ouest, l'entrée du caveau qui nous occupe (fig. 5). La porte, à linteau légèrement cintré, mesure 1^{m},60 de haut sur 1^{m},40 de large. Elle était fermée par un mur appareillé à sec d'une épaisseur de 1^{m},10. Le caveau (fig. 6), de forme sensiblement trapézoïdale, mesure 2^{m},30 de largeur à l'entrée, 2^{m},67 au fond, sur une longueur de 3^{m},45. Il est voûté et sa hauteur varie de 1^{m},80 à 2 mètres.

Le fond était couvert d'eau qui montait jusqu'à 0^{m},50 et au milieu se trouvait un grand sarcophage avec couvercle en marbre blanc de Paros, d'une simplicité désolante (fig. 7).

En voici les dimensions :

Hauteur avec le faîtage du couvercle, 1^{m},16.—Longueur, 2^{m},40. — Largeur 1^{m},06.

Sur le couvercle seul on voit quatre oreillettes (?) (pl. IV, n° 2).

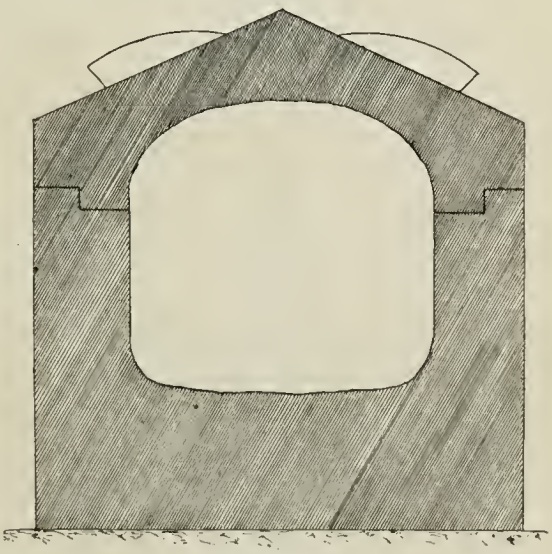


Fig. 7. — Coupe du sarcophage, à 0^{m},05 par mètre.

La cavité de la cuve est de forme anthropoïde; la face intérieure du couvercle présente un évidement de la même forme. La cuve était remplie d'eau. Nous y avons trouvé une planche de sycomore analogue à celles trouvées dans les sarcophages d'Ayaa et du roi Tabnith, et les ossements du mort avec une touffe de

cheveux. Sur le crâne une partie du cuir chevelu reste encore adhérente à l'occiput (pl. IV, n° 1).

Élias Habib, l'ouvrier qui travailla aussi aux premières fouilles, nous a dit que le cadavre était alors infiniment mieux conservé. Nous devons avouer que pendant notre occupation lugubre une odeur s'exhalait des restes de la sépulture, rappelant vaguement l'arome du bois de cyprès.

L'eau sans aucun doute provient de suintement et s'est lentement infiltrée dans l'intérieur du sarcophage. D'autre part, il ne demeure pas moins vrai que le corps a dû subir une certaine préparation au moment de son inhumation.

L'aspect de l'ensemble était beau et imposant dans sa simplicité. Après des recherches infructueuses pour découvrir une issue donnant accès à des caveaux contigus, nous avons acquis la certitude que tout ce travail immense a été fait pour assurer l'inviolabilité à la sépulture de la personne aux goûts malheureusement si simples.

Tout nous porte à croire que l'hôte du caveau était un personnage de distinction.

Le mode de sépulture et l'époque de ce genre de caveaux ont été déjà commentés dans l'ouvrage de S. E. Hamdy-bey et Th. Reinach, *Une nécropole royale à Sidon,* p. 179 ss. Nous n'y revenons donc pas.

Ali pacha Djoumboulat offrit d'extraire le sarcophage à ses frais et de le porter dans la cour de son hôtel, où il est conservé actuellement.

III. — SÉPULTURE ENFANTINE DE HARAH.

Un habitant du village de Harah, sous le prétexte de chercher des pierres dans sa propriété, pratiquait des fouilles clandestines qui amenèrent la découverte d'un caveau d'époque romaine. Ayant pillé les tombeaux et les sarcophages, il alla même jusqu'à démolir les fours à cercueils bâtis en maçonnerie. Seuls les deux fours du fond, dissimulés dans le roc, subsistaient avec leurs sarcophages, dont un grand en basalte et l'autre en brèche calcaire. Sur le petit côté de ce dernier on voit un griffon accroupi, posant la patte antérieure sur une roue (1).

Nous en fûmes averti par quelqu'un de Sidon, qui s'est d'abord assuré de la récompense accordée par la loi en pareilles circonstances. Arrivé sur les lieux, nous n'avons pu que constater le délit et

(1) Cf. Macridy-Bey, *Le Temple d'Echmoun...,* pl. XI, 1 et 2 pour des représentations analogues.

1

2

1
2
3
4
5
7
6
8
9
10
11
12
13
14

nous allions nous retirer quand notre attention fut attirée par le four renfermant le grand sarcophage en basalte.

Une partie de l'enduit recouvrant le plafond et les parois du four s'étant détériorée nous laissa voir vers le coin un trou rectangulaire pratiqué dans le calcaire. En examinant minutieusement les autres coins du four, je découvris des cavités semblables percées à la même hauteur et symétriquement espacées. Ces cavités avaient été soigneusement bouchées et recouvertes d'un enduit de chaux.

Il devenait alors évident (1) qu'il devait se trouver sous le dallage du four un second sarcophage qui y aurait été descendu à l'aide de cordes attachées aux poutrelles dont les extrémités se logeaient dans lesdites cavités. En effet, après avoir cassé l'épais béton du dallage et enlevé quelques débris de roc, nous avons trouvé un petit sarcophage (*theca*) simple en grès. Bientôt le petit côté cassé nous permettait d'examiner le contenu.

Il renfermait un cercueil en étain, ornementé en relief de bâtons, de perles et de têtes de lion. L'intérieur était doré, mais tellement détérioré par l'humidité qu'il nous a été impossible de pouvoir en conserver le moindre fragment. Nous y avons trouvé, en criblant les restes de la sépulture, une petite boucle d'oreille en or (pl. V, 1); une bague massive en or (n° 3) dont le chaton en onyx porte en intaille une petite tête finement gravée (pl. IV, 2); une paire d'yeux symboliques en or, destinés à couvrir ceux du mort (n° 4).

Au devant du sarcophage avait été enfouie une cassette en bois, comme le prouvent les clous et la serrure que nous y avons recueillis. Elle renfermait les objets suivants : un crochet en ivoire ou plutôt un stylet pour la peinture des yeux (pl. V, 5); une tête de lion enfilée en ivoire (n° 6); deux topazes en cabochon (n°s 8, 13), dont une porte en intaille un aigle au repos (n° 7); une paire de dés à jouer en os (n°s 9 et 10); cinq osselets (cf. 12 et 14); un petit oiseau en plomb (n° 11); un certain nombre de grains de verre, qui ne sont pas reproduits.

C'étaient les jouets de l'enfant chéri qu'une main pieuse avait déposés devant sa tombe.

IV. — SÉPULTURES DIVERSES.

Au delà du Nahr el-Bargout, au sud de Sidon, s'étend la vaste nécropole de Magarat el-Abloun, aux environs de laquelle nous avons pratiqué quelques petits sondages dont nous citons ici les résultats.

(1) Cf. Hamdy-Bey et Th. Reinach, *Une nécropole royale à Sidon*, p. 89.

I. — A proximité de la route conduisant à Mioumieh nous avons découvert, près des vasques en maçonnerie, deux tombeaux isolés, bâtis avec de gros blocs de pierre provenant de la destruction d'un autre édifice. La plupart de ces blocs sont recouverts de stuc; sur l'un on voit gravées les lettres NI. Nous reproduisons ici (fig. 8) le plan

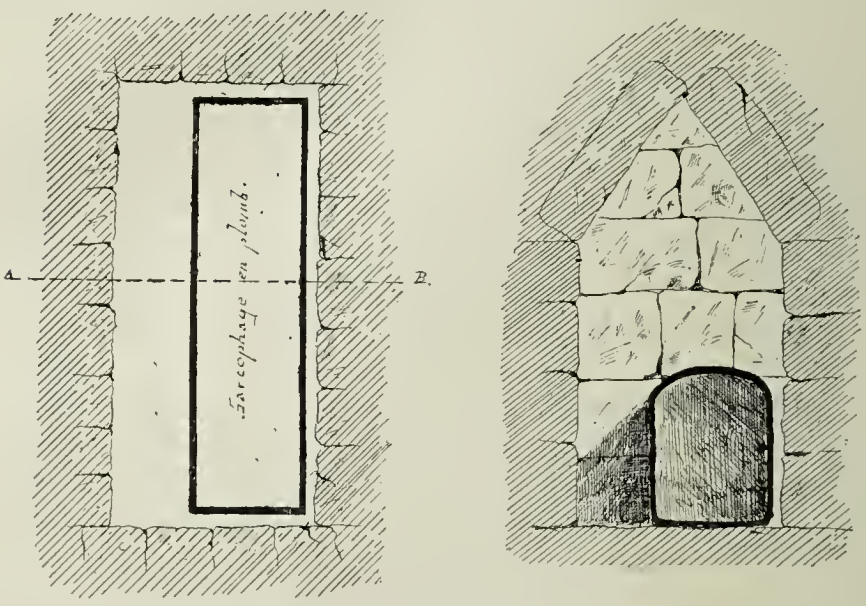
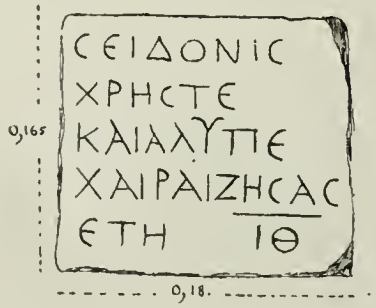


Fig. 8. — Plan et coupe d'un caveau sidonien.

et la coupe transversale de l'un de ces tombeaux qui nous a paru mériter la peine d'être décrit. Il est rectangulaire et mesure $1^{m},98$ de long sur $0^{m},90$ de large; la hauteur des parois est de $1^{m},25$; la couverture en faîtage est formée par deux séries de grands blocs mesurant $0^{m},90$ de longueur. Il renfermait un cercueil en plomb sans aucune ornementation, mais à parois plus épaisses que les cercueils généralement rencontrés dans les nécropoles sidoniennes. Le tombeau, quoique encore intact, ne contenait que le squelette seul.

A proximité de cette sépulture, et presque à fleur de terre, nous avons recueilli durant nos fouilles l'inscription suivante, gravée sur une petite plaque de marbre :



Σειδόνι(ε)
χρηστὲ
καὶ ἄλυπε
χαῖρ(ε) Ζήσας
ἔτη ιθ'.

La graphie Σειδονίς du lapicide doit apparemment être corrigée en un vocatif, du nom masculin Σιδώνιος. Σειδονίς = Σιδονίς est connu, mais féminin dans Pape, et il faudrait modifier le genre des adjectifs. A noter la forme χαῖραι pour χαῖρε.

II. — A une certaine distance plus au sud, dans le champ d'Aḥmed Assirani, nous avons également découvert trois petits puits phéniciens parallèles, creusés dans le roc. Ils avaient été comblés exclusivement par des galets. Chacun de ces puits donnait accès à un petit caveau voûté, au fond duquel les squelettes reposaient en commun, à même le sol et sans le moindre mobilier funéraire. Dans le troisième caveau seul, nous avons recueilli un anneau en argent qui avait dû porter un petit scarabée disparu et un miroir en bronze à manche d'ivoire (fig. 9), placés près d'un squelette occupant une tombe séparée qui s'enfonçait dans une paroi. On s'accorde à reconnaître que les sépultures de ce type sont les plus anciennes.

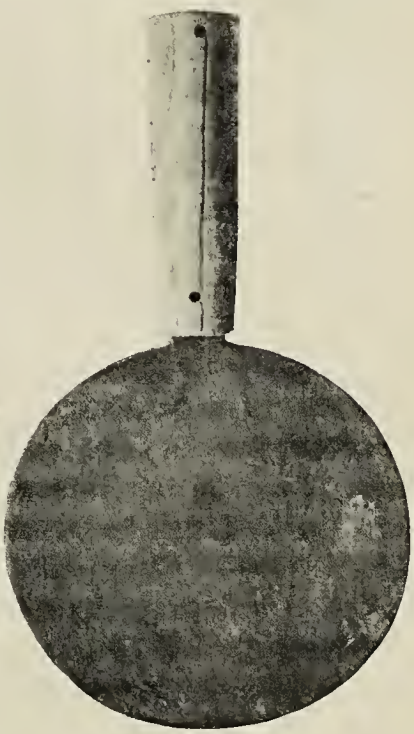


Fig. 9.

III. — Près du village de Bramieh (voy. fig. 3), des ouvriers occupés à l'extraction de matériaux dans une carrière découvrirent la porte d'un caveau que nous avons aussitôt visité et étudié. Une description détaillée nous paraît superflue, car le monument est une réplique à peu près parfaite du caveau des environs d'Ayaa que nous avons précédemment décrit (1). La tombe contenait de simples *thecae*, des sarcophages en brèche calcaire légèrement ornementés de guirlandes et de têtes de lion, des cercueils en terre cuite et deux cercueils en plomb avec la décoration usuelle, rangées d'oves, bâtons de perles, etc. A l'intérieur des sépultures, des fioles en verre de formes diverses.

L'hypogée n'avait pas été violé, mais les objets avaient été mis en désordre par un tremblement de terre. Les figurines en terre cuite posées sur les sarcophages s'étaient brisées en tombant. Nous en avons

(1) *RB.*, juillet 1904; tirage à part, p. 44, fig. 29, où l'on peut se référer pour le plan.

recueilli quantité de fragments, tous couverts d'une sorte d'efflorescence de salpêtre. Citons un buste haut de $0^{m},20$ environ, sans bras et découpé à la façon des bustes modernes; un personnage romain drapé, la main levée, la poitrine ornée d'une manière de décoration; des amours ailés; un grand masque représentant une tête de Méduse; des vases, bols, lampes; une curieuse amphore dont nous donnons ici le croquis (fig. 10). De tous les autres objets constituant ce mobilier funéraire les morceaux n'ont pu être encore suffisamment rajustés; il suffira du reste d'en avoir donné l'énumération sans en fournir ici toutes les reproductions.

Fig. 10.

Aucun objet de parure n'a été découvert.

Dans un sarcophage nous avons trouvé une monnaie grecque impériale, fort détériorée par l'oxydation. La silhouette d'une tête d'empereur et au revers, dans l'exergue, le mot ΔΑΜΑCΚΗΝΩΝ, sont les seuls éléments qui aient pu être discernés après le nettoyage de la pièce.

Sur la paroi, entre deux ouvertures de tombes, un graffite a été incisé dans le stuc. Les lettres sont un peu cursives : un groupe ligaturé est d'une lecture incertaine à la première ligne :

Μνήσθη Υ[pour Ι?]λαρα ἡ μήτηρ καὶ Νικόλαος ὁ πατήρ.

CAVEAUX DE TELL-EL-RACHÉDIEH, A TYR.

Après la campagne de fouilles à Sidon, nous avons été chargé aussi de pratiquer des fouilles à Tyr. Elles ont eu lieu dans la ferme Impériale de Râs el-'Aïn, en juillet et août 1903. Les circonstances ne nous permettant pas de publier pour le moment le tout, nous avons cru devoir pourtant signaler, en même temps que nos études sur les sépultures sidoniennes, les caveaux découverts au pied de la colline de Rachidieh, car ils nous paraissent mériter une attention particulière.

Ils sont situés à l'est et au pied du Tell (fig. 11), au milieu d'un jardin de mûriers. Mon attention fut attirée par l'état de quelques arbres plus chétifs parmi les autres disposés en quinconce. Je conjecturai que les plus faibles devaient avoir leurs racines dans des cavités du rocher; la disparition totale des arbres par endroits s'expliquait naturellement par la présence de couches plus dures du rocher. Des

sondages pratiqués en ces endroits rencontrèrent le roc à une profondeur d'environ 0m,50. Il fut mis à nu sur un espace de 18 mètres de long sur 10 m. de large (fig. 12). Vers le nord-ouest le rocher était demeuré lisse, tandis qu'il présentait vers le sud des incisions analogues à celles d'une carrière. On se trouva bientôt en présence d'une cavité rectangulaire, mesurant 2 mètres de long sur 1m,30 de large. On la prit pour le puits d'un caveau funéraire. A une profondeur de 1m,05 la pioche heurta le roc. Ce n'était qu'un tombeau. Trois autres semblables furent reconnus (fig. 12, DEFG).

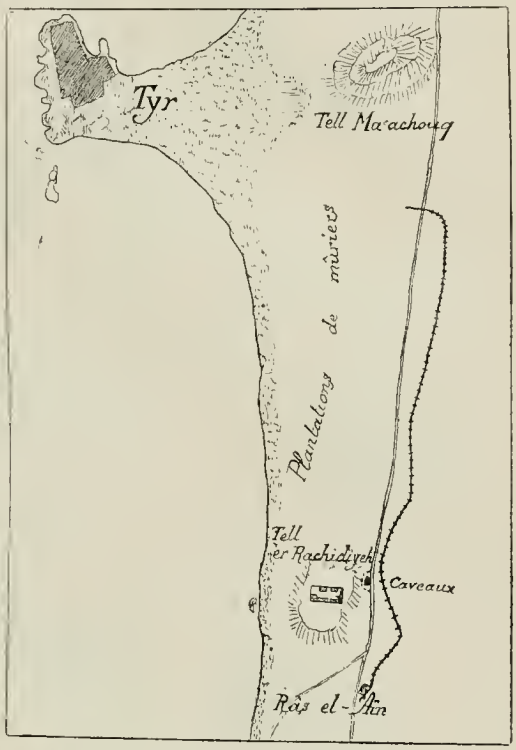


Fig. 11. — Situation des caveaux de Rachidieh.

Au sud de ce groupe parurent les orifices de trois caveaux (fig. 12, ABC) de forme irrégulière, d'une profondeur de 1m,50 à 1m,80. Les entrées, en forme de lucarne, avaient une largeur de 0m,50 à 0m,63 sur une même hauteur. Elles étaient fermées par une dalle.

Tous les caveaux étaient intacts, sauf un léger désordre causé par des tremblements de terre et l'infiltration des eaux. La planche VI offre quelques spécimens des objets recueillis.

Caveau A (fig. 13). Il est creusé dans le roc, le sommet arrondi en manière de voûte. On pénètre dans un espace rectangulaire bordé sur trois côtés de banquettes, au-dessus desquelles sont disposés les squelettes entourés de poteries dites chypriotes, à figures géométriques. Toutes ces poteries étaient revêtues d'une patine cristalline causée par l'humidité.

Voici la liste des objets trouvés :

1° Sept jarres, d'une hauteur variant entre 0m,31 et 0m,42, diamètre de 0m,17 à 0m,24, contenant des ossements (cf. pl. VI, nos 1, 3, 13 15).

2° Deux jarres, haut. 0m,35 et 0m,40, diam. 0m,14 et 0m,17, contenant des cendres.

3° Trois œnochoés de 0m,18 à 0m,28 de hauteur.

4° Cinq vases à une anse de 0m,14 à 0m,21.

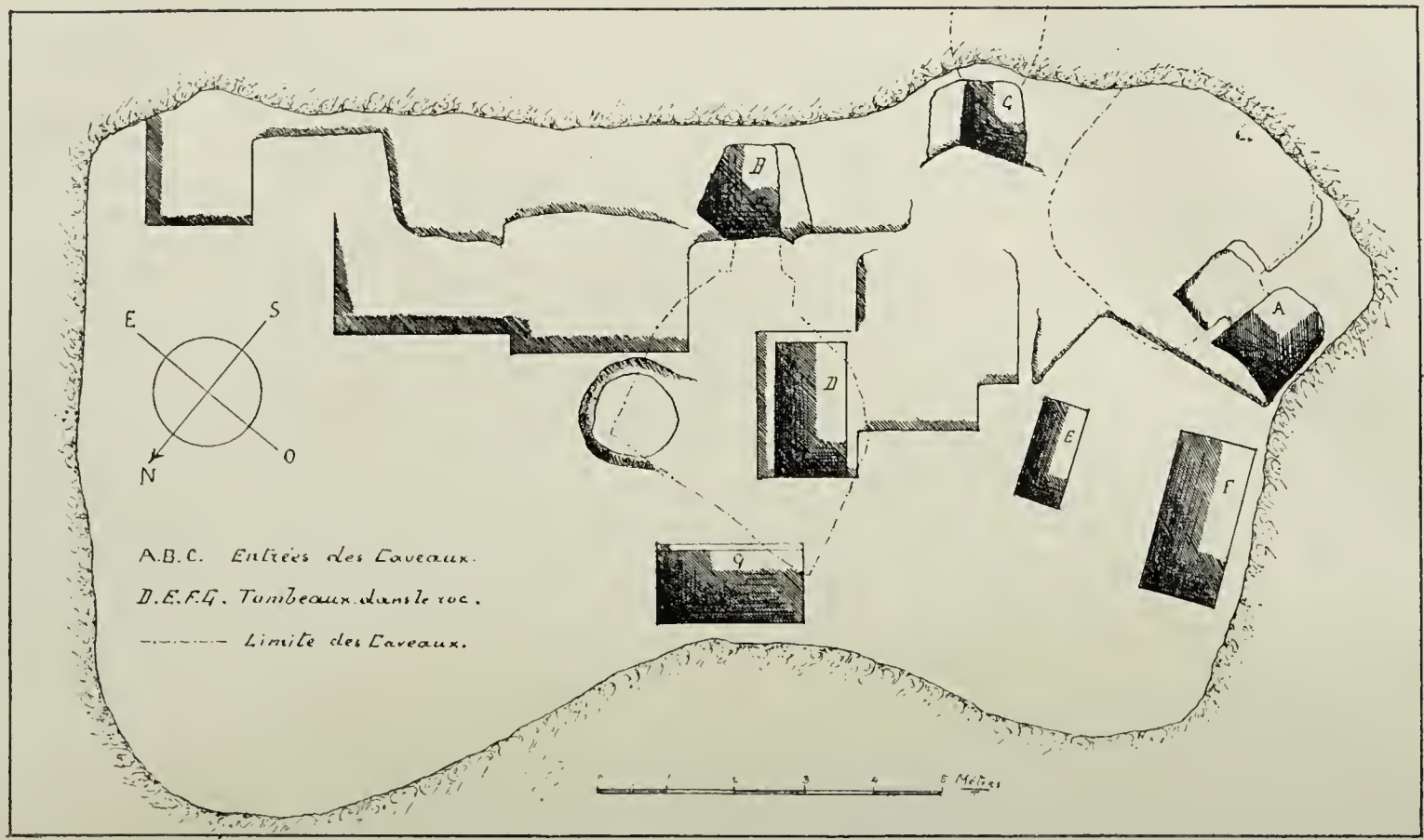
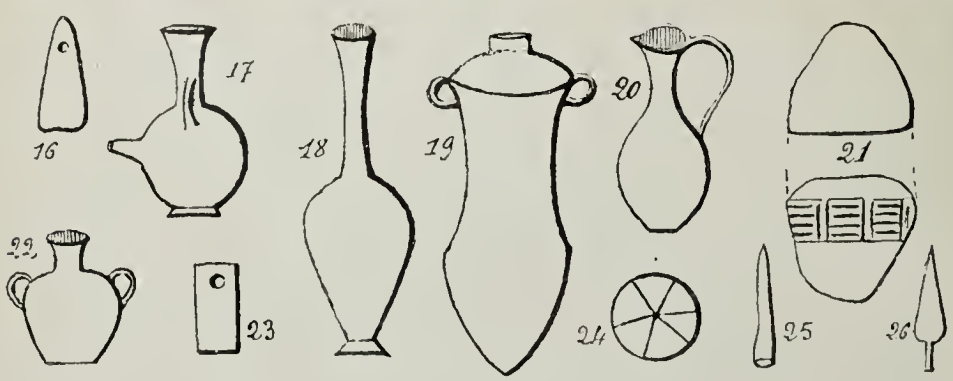


Fig. 12. — Plan des tombeaux du rocher de Rachidieh.



Spécimens des objets trouvés dans les caveaux de Rachidieh.

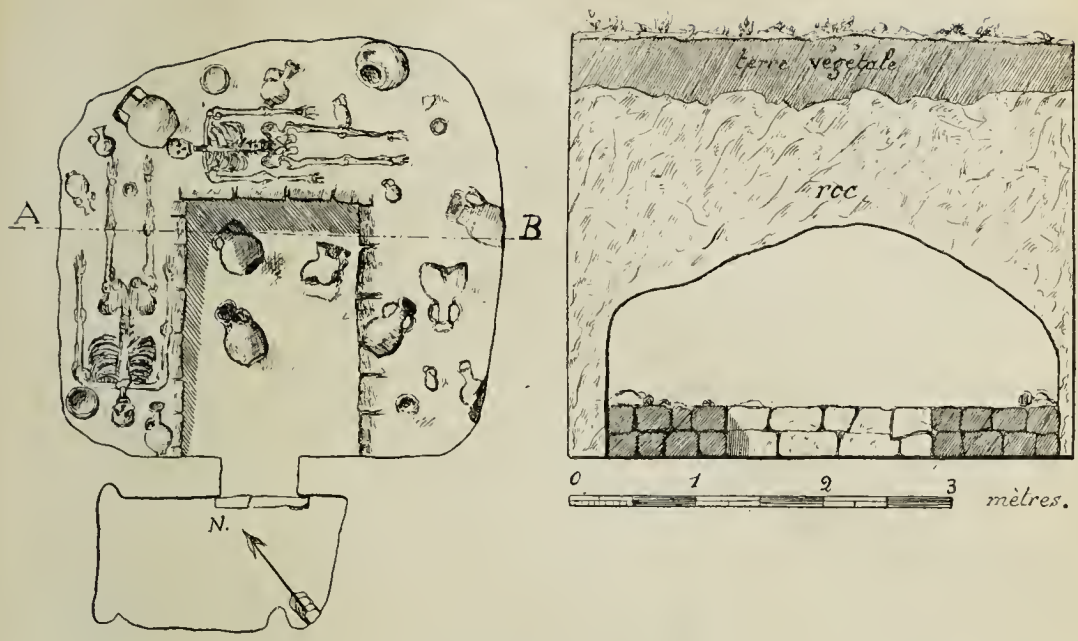


Fig. 13. — Caveau A, plan et coupe transversale.

5° Trois vases en forme de gourde aplatie, haut. de $0^m,12$ à $0^m,16$.

6° Divers autres vases à une anse, des assiettes ou couvercles, trois scarabées en terre cuite émaillée verte et une bleue, fort altérés par l'humidité, une pierre de collier (n° 16), des débris de larges stylets en os, une jambe en terre cuite (fig. 14) percée d'un trou vers le sommet avecn un trait de couleur rouge bru au-dessus de la cheville; cette jambe était renfermée dans une jarre avec des cendres.

Fig. 14.

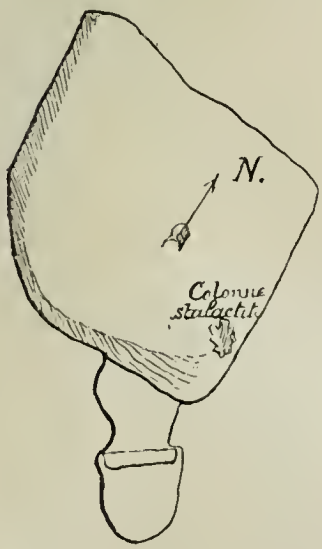


Fig. 15. — Caveau B; plan à $0^m,1$ par mètre.

Caveau B (fig. 15). Les banquettes font ici défaut. On ne pouvait se rendre compte de la disposition des squelettes, car le caveau était couvert, à une hauteur de $0^m,50$, d'une couche terreuse associée à des débris de stalactite. A droite de l'entrée se trouvait une colonne stalactite de 1 mètre environ de circonférence.

Objets trouvés, non compris les fragments :

1° Seize jarres, d'une haut. variant entre $0^m,30$ et $0^m,46$; diam. de $0^m,15$ à $0^m,26$; huit contenaient des cendres et huit des ossements.

2° Un vase de forme élancée, avec col, anse et goulot; haut. $0^m,29$; le goulot à tamis.

3° Œnochoé sans anse; haut. $0^m,31$.

4° Plus de cent vases de formes diverses dont nous donnons les principaux échantillons.

5° Une pointe de javelot (pl. VI, 25), long. de $0^m,15$, et six bouts de lance de $0^m,08$ à $0^m,12$, en fer (n° 26).

6° Bouts de lance ou têtes de flèches, long. de $0^m,10$, en bronze, et un projectile de fronde en bronze.

7° Huit osselets, des pièces de bronze, de fer, d'ivoire, d'os.

8° Un anneau de bronze; diam. $0^m,03$.

9° Un grain de collier en cristal de roche avec cannelures.

10° Un scarabée en terre cuite.

11° Une amulette en pierre noire et un objet de même matière, en forme de sceau.

12° Divers fragments de minerai, de forme arrondie.

Caveau C (fig. 16). Parmi les objets trouvés :

Trois jarres, haut. moy. $0^m,40$, diam. $0^m,17$; deux contenant des cendres, une des ossements humains.

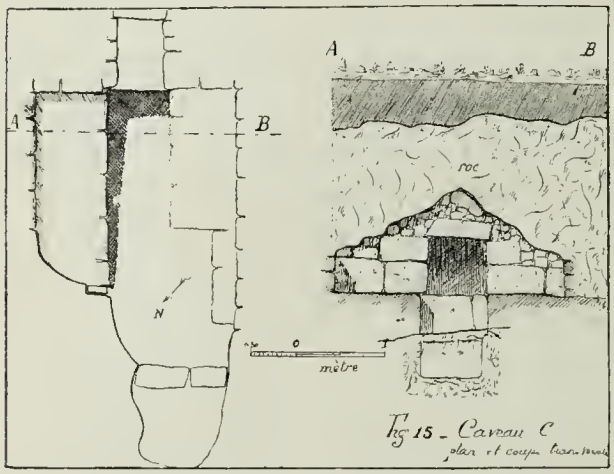


Fig. 16. — Caveau C, plan et coupe transversale.

Ces caveaux présentent une analogie frappante avec ceux découverts à Idalion, en Chypre, près du village d'Alambra (1), qui passent pour les plus antiques tombes phéniciennes. Ici en effet, comme dans les caveaux chypriotes, les squelettes sont déposés sur un banc de pierre ou sur le sol de la tombe, sans cercueil d'aucune sorte, et entourés d'une quantité plus ou moins considérable de poteries diverses.

Mais à partir de ce point les ressemblances font place à des contrastes très accentués, aussi bien avec les sépultures chypriotes qu'avec celles de Phénicie précédemment connues. Nous y avons en effet trouvé un grand nombre d'urnes funéraires qui renfermaient alternativement des ossements décharnés par une putréfaction lente et des restes humains visiblement incinérés à la hâte. D'autre part, dans le mobilier funéraire les armes occupaient une place prépondérante, particularité qui n'a point de précédent en tant qu'il s'agit du moins des sépultures si-

(1) Perrot et Chipiez, *Hist...*, III, Phénicie, p. 210; Cesnola, *Cyprus*, p. 87.

doniennes archaïques, dont la série est assez riche. Nous y avons recueilli, ainsi qu'on l'a vu dans l'inventaire, des amulettes et quelques grains de collier qui cependant ne paraissent pas avoir été destinés à des femmes. Rien ne marquait non plus l'intention de grouper autour du défunt ces objets du culte et de la vie privée retrouvés généralement dans les tombes d'un caractère analogue.

Le fait que la moitié environ des cadavres ont été incinérés ne prouverait-il pas qu'on a voulu se débarrasser d'eux pour laisser plus rapidement l'espace libre dans le caveau? Aussi bien, si l'incinération avait eu lieu par un motif religieux, comment ne l'aurait-on pas pratiquée d'une manière uniforme? Nous ne croyons pas être loin de la vérité en émettant l'hypothèse que les morts placés sur la banquette devaient y séjourner jusqu'à l'introduction d'un nouvel hôte dans le caveau. Alors les os décharnés étaient rassemblés avec soin et placés dans une jarre probablement couverte par une de ces écuelles retrouvées tout auprès. Mais dans le cas où la décomposition du cadavre n'était pas achevée, on suppléait à cet inconvénient par l'incinération et le résidu était également déposé dans une jarre.

Ces circonstances nous permettent de constater que les caveaux en question n'appartenaient pas à des Phéniciens, pour qui l'incinération du cadavre eût été un crime abominable. Nous croyons inutile de rappeler ici les soins pris par les Phéniciens pour assurer l'inviolabilité à leurs sépultures. L'agglomération aussi de tant de cadavres dans des tombes de dimensions si restreintes, situées loin de la nécropole tyrienne, était contraire à l'usage de Phénicie. D'ordinaire ces petits tombeaux phéniciens contiennent une ou deux sépultures, rarement plus. Dans le cas où l'espace devenait trop étroit, on préférait creuser un second caveau à côté du premier, plutôt que de remuer les squelettes.

D'autre part toute la poterie est chypriote, à figures géométriques peintes; elle appartient à une même époque et n'est mélangée d'aucun objet provenant de la côte syrienne.

L'hypothèse de caveaux de familles n'est pas plausible, à moins de supposer qu'elles se composaient exclusivement d'hommes, tous morts au cours d'une épidémie, ce qui expliquerait l'incinération. Les arguments indiqués ci-dessus vont à l'encontre de cette supposition. Nous sommes plutôt porté à croire que ces caveaux sont la dernière demeure des soldats appartenant à l'une des armées qui ont si longtemps assiégé Tyr sans succès. On pourrait songer, par exemple, au siège de Nabuchodonosor, qui dura treize ans (588-574) (1).

(1) Sur l'incinération pratiquée par les Chaldéens, quoique l'époque n'en soit pas absolu-

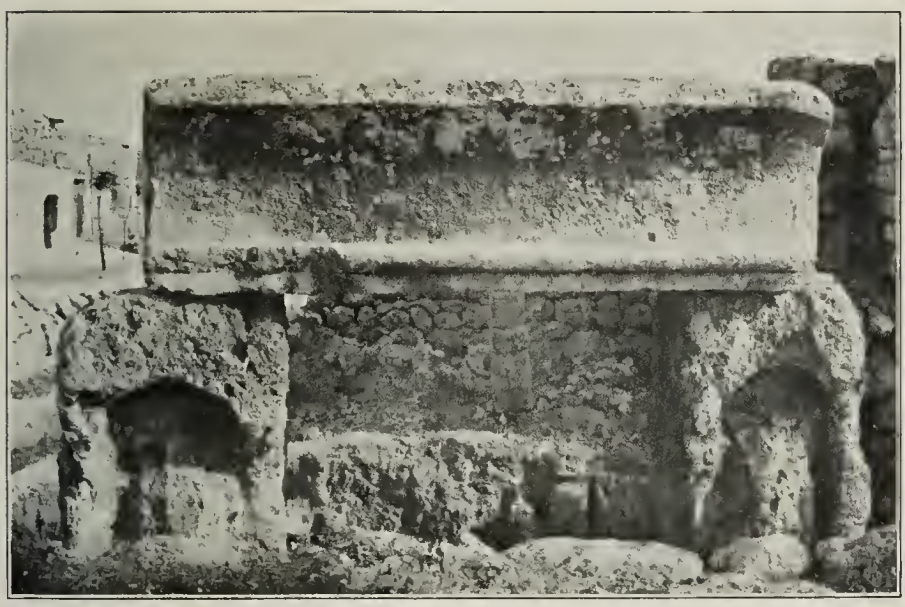
On objectera peut-être que le nombre des cadavres serait trop restreint pour la mortalité d'une grande armée; mais on voudra bien, par contre, prendre en considération qu'un tout petit espace du rocher a été exploré; l'hypothèse demanderait naturellement confirmation et il va de soi que de nouvelles fouilles feraient plus de lumière là-dessus.

LA PORTE DE ROUMÉLI.

Nous publions ici, à titre de documentation archéologique, le dessin

Fig. 17. — La porte de Roumeli.

ment certaine, voir MASPERO, *Histoire anc. des peuples de l'Orient classique*, I, 687 ss. Cf. Amos, II, 1; II Sam., XXXI, 12.



La porte de Rouméli après les fouilles de 1903.

(fig. 17) et les vues (pl. VII) d'un singulier monument, signalé naguère par Renan (1), au village de Rouméli, à quelque distance au nord de Saïda. Voici comment on le décrivait dans la *Mission de Phénicie :* « Une pierre de 3^{m},60 de long, présentant une gorge et une baguette très accusées, repose par ses deux extrémités sur deux dés... évidés en niche à la face extérieure... Dans ces deux niches se détachent deux sculptures extrêmement frustes et sur lesquelles aucune conjecture n'est possible. La pierre horizontale... paraît avoir été taillée sous une influence égyptienne... Les trois pierres sont de la brèche calcaire du pays. En dressant des moellons à l'entour, on en a fait une étable ». Nous avons supprimé la construction parasite et fait déblayer jusqu'au pied cette espèce de porte, dont le dessin publié par Renan ne donnait qu'une idée incomplète. Les nouveaux documents fournis peuvent se passer provisoirement de commentaire (2).

Constantinople, juin 1904.

Th. Macridy.

La *Revue archéologique* de juillet-août — arrivée à Jérusalem le 3 septembre — contient un article du R. P. Louis Jalabert S. J. sur de nouvelles stèles peintes de Sidon. Ces stèles sont les neuf dernières de celles dont on vient de lire la description. L'auteur affirme qu'il ne savait pas par qui avaient été découvertes ces stèles — qui n'ont pas été trouvées à la surface du sol, mais ont été obtenues au moyen de fouilles coûteuses — au moment où il a été autorisé (on ne sait par qui) à les étudier, et quand il a fait imprimer son article, où il est dit cependant que les trois stèles manquantes avaient été transportées à Constantinople par les soins de Macridy-Bey. Macridy-Bey fournira sur ce point toutes les explications nécessaires. Nous nous bornons à constater le procédé incorrect du R. P. Jalabert, auquel la plus élémentaire délicatesse faisait un devoir de *retarder* la publication de son travail, dont personne ne lui demandait de priver le public, puisqu'il reconnaît avoir eu connaissance, par notre numéro de juillet, des intentions et des droits de notre distingué collaborateur. (N. D. L. R.)

Les fouilles de Sidon sont poursuivies, cette année encore, au nom du Musée Impérial de Constantinople et sous notre direction, avec l'appui de M. le baron von Landau de Berlin.

L'exploration continue d'abord au temple d'Echmoun, où ont été découverts neuf exemplaires nouveaux des inscriptions phéniciennes. Ces documents modifient profondément les conjectures émises jusqu'à ce jour sur la construction du temple et font un peu plus de lumière sur la généalogie du roi connu Bodachtoret, qui a seulement commencé la construction de l'édifice. Des sondages ont été opérés aussi au-

(1) *Mission de Phénicie*, p. 507 s.; cf. Perrot et Chipiez, *Hist...*, III, Phénicie, p. 124, fig. 60 et p. 250, fig. 190.

(2) Le dessin publié est dû à la plume de M. H. Kohl, architecte allemand en mission à Baalbek.

tour de l'ancienne forteresse de Sidon, qui domine la colline au sud de la ville. Cette colline n'est autre chose qu'un amas énorme de débris depuis l'époque phénicienne archaïque jusqu'aux temps des Byzantins et des Croisés. Enfin les recherches dans les nécropoles ont déjà amené la découverte de plusieurs tombes et caveaux qui contenaient une foule d'objets intéressants. Signalons une jolie statuette phénicienne en os (h. 0m185) qui représente une divinité coiffée d'une sorte de *modius;* la pièce est creuse, ayant dû servir de récipient à parfums. Citons aussi les coquilles de deux œufs de poule couvertes d'inscriptions grecques.

Saïda, août 1904.

Th. Macridy.

II

BALANÉE — LEUCAS

NOTES DE TOPOGRAPHIE GÉOGRAPHIQUE D'APRÈS LA NUMISMATIQUE.

La ville de Balanée, située à égale distance de Gabala et d'Antarados, est une de ces nombreuses filles d'Arados, qui serait presque totalement oubliée de nos jours sans la numismatique, malgré la situation prospère dont elle paraît avoir joui depuis l'antiquité jusqu'à la fin du moyen âge (1).

Sous le nom moderne de Banias, c'est en effet un bourg infime de soixante maisons à peine, quoique dans un site pittoresque sur le littoral de la mer et au nord de la rivière qui porte son nom, et de plus le siège d'un caïmakamat (préfecture), relevant de Lattaquié.

Elle est citée dans les écrits des géographes gréco-romains, et dans les itinéraires (2), mais on ne connaît presque rien de son histoire.

Toutefois, Étienne de Byzance nous apprend qu'à son époque elle s'appelait Leucas (fin du ve siècle ap. J.-C.).

Cette période, dont le début n'est pas précisé par le grammairien grec, commence sous le règne de Néron (vers 58 environ après J.-C.), comme le prouvent les monnaies classées par Belley, Pellerin, Eckhel et de Saulcy à Abila de Lysanias (auj. Souk Wadi Barada) qu'il faut désormais lui restituer.

(1) Sous Théodose II (414-450 ap. J.-C.) elle appartenait à la Syrie seconde; sous Justinien on l'incorpora à la nouvelle province Théodoria (Cf. Jean Malalas, *Chronogr.*, XVIII, 448, édit. Bonn). Cette ville est appelée Balanias par Aboulfeda, et Valenia par les auteurs du moyen âge.

(2) Balanaeae, arum, Βαλαναιαι (Ptolémée), Balanaea, orum, Itinér. d'Antonin, Hiéroclès, II, Pline, V, 18; Βαλαναια, Strabon, XVI, 518-753.

Cette attribution de Belley (1), XXXII, 695 ne reposait en somme que sur de simples conjectures (2). Un passage de Pline (V, 23) énumère, il est vrai, la ville de Leucas parmi celles de la Syrie : « Reliqua autem Syria habet (exceptis quae cum Euphrate dicentur) Arethusios, Beroenses, Epiphanenses; ad orientem Laodicenos qui ad Libanum cognominantur, Leucadios, Larissaeos ». Mais ce passage n'a qu'une valeur très secondaire. Les villes y sont citées sans ordre et sans nul souci de leur situation géographique. A côté d'erreurs manifestes comme celle qui place Laodicée du Liban à l'est, tandis qu'elle était au sud, on y constate des omissions surprenantes comme celles d'Apamée, de Raphanée, d'Émèse, etc., villes autrement importantes à cette époque que celles d'Aréthuse et de Larisse. Resterait d'ailleurs à démontrer que cette ville de Leucas inconnue n'avait pas d'homonyme dans une province où pareille confusion était si commune. Le texte de Pline lui-même infirme l'assimilation de Leucas et d'Abila de Lysanias, attendu que cette dernière était certainement une des *tetrarchiæ barbaris nominibus XVII,* dont l'écrivain romain se dispense désormais d'énumérer les noms (Dr. H. H., II, 736).

Une monnaie autonome qui indique la situation de Leucas sur un fleuve de Chrysorhoas, a paru confirmer et compléter le vague renseignement puisé dans Pline. En effet, une autre monnaie frappée par Philippe le père à Damas montre que le fleuve de cette ville, le Barada actuel, portait autrefois le nom de Chrysorhoas. Comme sur son parcours de l'ouest à l'est, il n'existait dans l'antiquité d'autre ville qu'Abila de Lysanias, on en a conclu que cette ville a porté également le nom de Leucas. Pour confirmer cette hypothèse, Pellerin a rapproché la signification de rocher du mot Abila en langue hébraïque, et fait observer que Strabon, parlant de la ville de Leucas en Acarnanie, rattache son appellation à la présence d'une roche blanche dans son voisinage.

Deux graves objections infirment ces ingénieuses hypothèses. 1° Aucun monument ou texte ne donne le nom de Leucas à Abila de Lysanias. Par contre, des inscriptions locales de l'époque de Marc-Aurèle et Lucius Verus, prouvent que sous les règnes de ces deux empereurs (161-169 ap. J.-C.) Abila avait conservé son ancien nom.

2° On ne connaît pas moins de douze sources et cours d'eau (le Bosphore y compris) auxquels les Grecs avaient donné le nom ou le surnom de Chrysorhoas : un seul, le Pactole, l'avait reçu parce qu'il

(1) *Mém. Académ. inscript. et belles-lettres.*
(2) Eckel, *Doctr. Num. Vétér.*, III, 337.

roulait véritablement de l'or; aux autres, on l'avait donné par métaphore pour la fertilité ou la beauté de leurs eaux (Perdrizet, *Rev. bibl.* 1900, 442). Il y en avait certainement d'autres, qui nous sont encore inconnus, même en Syrie, où l'on avait appliqué la même dénomination au ruisseau (auj. Ouadi Djérach) qui traversait Gérasa (Germer-Durand, *Rev. bibl.* 1899, 14. Pauly-Wissowa, art. *Chrysorrhoas*... Imhoof-Blumer, *Revue suis. numismat.*, VIII, 49. Warwick Wroth, *Catal. of the greek Coins of Galatia, Cappadocia and Syria,* London, 1899, LXXXIX. — Théod. Reinach, *Revue des Études grecques,* 1899, 403. — Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure,* 1722°. — Fraenekel, *Inschr. von Pergamon*, II, 301.

La restitution — du monnayage — de Leucas à Balanée est au contraire justifiée par les arguments suivants.

1° *La ville de Leucas était incontestablement sur le littoral de la Méditerranée.* Quand, dans une étude d'ensemble, on compare entre elles les Tychés gravées au revers des monnaies autonomes, impériales et coloniales émises par les villes syriennes à l'époque romaine, on est conduit à les répartir en trois groupes distincts : celui des Tychés des villes maritimes dont l'origine est caractérisée par la présence d'un ou de plusieurs symboles de la navigation; celui des Tychés de l'intérieur du continent accompagnées de symboles agricoles. Entre ces deux groupes est le troisième, mixte, puisqu'il comprend des Tychés des deux autres, chez lesquelles le gouvernail se retrouve avec la corne d'abondance.

Seules, les Tychés des villes maritimes, Béryte, Byblos, Orthosia, Sidon, Tripolis par exemple, sont figurées s'appuyant de la main droite sur une stylis cruciforme et posant le pied gauche sur une proue de galère, comme on la retrouve à Leucas. Sur d'autres monnaies impériales de cette ville Tyché repose les pieds sur les épaules d'un fleuve vu à mi-corps et nageant, mais elle s'appuie toujours sur la stylis cruciforme (1).

2° *Leucas était sur les bords d'un fleuve appelé Chrysorhoas.* Le fleuve aux eaux fraîches et limpides (Camille Faure, *Revue archéol.* 1879, XXXVII, 225) sur lequel se trouve Balanée, est bien souvent cité au moyen âge sous le nom de rivière de Valanie (Guil. Tyr., XIII, 2), mais on ignore son nom dans l'antiquité.

Jusqu'à preuve du contraire, on peut donc admettre qu'il mérita

(1) On sait que la stylis était une sorte de croix longue qui soutenait les éléments mobiles de l'aplustre. Elle servait en même temps à suspendre à une certaine hauteur le pavillon ou la taenia de la galère. (E. Babelon, *Perses Achémén.*, CLXXXVI.)

primitivement le nom ou le surnom de Chrysorhoas par la beauté de ses eaux.

3° *Leucas a eu comme principale divinité un Baal assimilé au Dionysos indien* (Dusarès?) *représenté nu dans un quadrige de triomphateur*. La même divinité, vêtue ou non, se retrouve avec son quadrige au revers des impériales de Balanée.

4° Enfin, *Leucas était une ville à proximité du littoral de Laodicée ad mare*. La presque totalité des monnaies portant sa légende, dont j'ai pu connaître exactement la provenance à Beyrouth depuis vingt et un ans, y étaient arrivées par la voie de Tripolis ou celle de Lattaquié.

Le style d'exécution des premières monnaies de Leucas, les autonomes et les impériales de Néron, n'a aucune espèce d'analogie avec les monnaies contemporaines de Damas, tandis qu'il rappelle le style plus soigné des monnaies de Balanée, de Laodicée ad mare, et d'Antioche sur l'Oronte.

Si, malgré la valeur indiscutable de ces divers arguments, on se refusait à admettre l'identité de Balanée avec Leucas, on se butterait à de graves difficultés. L'importance relative de Balanée dans les dernières années du Ier siècle avant notre ère et le début du siècle suivant, déjà suffisamment indiquée par ses émissions numismatiques impériales à l'effigie de Marc Antoine et d'Auguste ou autonomes, est confirmée par des textes historiques et épigraphiques.

Parmi les villes qu'Hérode le Grand gratifia de ses libéralités, Josèphe cite (*Bell. jud.*, I, XXI, 12) Balanée après Césarée de Samarie, Sébaste et Béryte, etc.

D'autre part, Renan a publié (*Miss. Phénic.*, 107-110) deux inscriptions trouvées par ses collaborateurs à Balanée. La première était dédiée à la Fortune des Balanéens autonomes... La seconde était sur le piédestal « de statues décrétées par le sénat et le peuple de la ville »... Elle serait du IIe siècle de l'ère chrétienne. Renan constate, grâce à elles, qu'à cette époque, Balanée avait des institutions municipales analogues à celles des villes helléniques de l'Asie et de la Syrie, que le pouvoir y était partagé entre le peuple et le sénat, que de riches citoyens s'intéressaient à sa prospérité et qu'ils en étaient récompensés, comme ailleurs, par des honneurs plus ou moins onéreux.

La prospérité de Balanée dut se maintenir et même s'accroître parallèlement avec celle de la province de Syrie, au moins jusqu'à l'époque constantinienne. Ainsi s'explique la présence d'évêques dans cette ville, comme à Arados, Antarados, Paltos, Gabala et Laodicée,

ses voisines, tandis qu'on ne trouve aucun évêché du nom de Leucas dans la région.

Il est donc rationnel de conclure qu'un pareil centre de population ne put interrompre brusquement son monnayage après Auguste et qu'il dut le continuer en partie sous les mêmes types, quand Balanée eut pris le nom de Leucas. Les séries leucadiennes comblent à point une lacune qui, sans elles, serait absolument inexplicable.

On pourrait peut-être soulever contre cette attribution une dernière objection de minime importance. Pline, qui cite les Leucadiens parmi les peuples de Syrie, cite aussi Balanée comme ville du littoral de la même province (Pl., V, xx), Leucas ayant frappé des monnaies à l'effigie de Néron ne peut être la même ville que Balanée.

Cette difficulté est plus apparente que réelle.

Pline a pu écrire son livre avant le changement du nom de Balanée en celui de Leucas, puisqu'il avait au moins trente-cinq ans quand cette permutation eut lieu. Mais en admettant qu'il ait composé son ouvrage plus tard, il est fort possible que la même ville eût déjà été connue alors sous ses deux noms, comme d'autres villes de la Phénicie : Gébal-Byblos, Béryte-Laodicée de Canaan au IIe siècle avant notre ère, par exemple ; et comme il est certain qu'elle le fut plus tard (1).

Beyrouth (Syrie).

Dr Jules Rouvier.

(1) Dans la liste qu'il donne des évêques de Balanée, le P. Le Quien (*Oriens Christianus*, II, 1740, p. 923) cite Timothée qui assista avec ce titre aux conciles d'Éphèse en 431 et de Chalcédoine en 451 après J.-C. Un autre évêque de Balanée, Théodore, adressa en 536 une supplique des évêques de la Syrie seconde à l'empereur Justinien.

Or, le premier évêque fut contemporain d'Etienne de Byzance qui affirme que Balanée s'appelait alors Leucas et le second vivait sous le même empereur que le grammairien Hermolaüs qui nous a conservé les extraits de l'Ethnica écrits par l'auteur précédent.

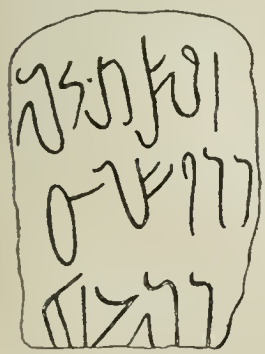
Le seul moyen de concilier ces témoignages en apparence contradictoires est d'admettre que la même ville fut pendant un certain temps connue simultanément sous les noms de Balanée et de Leucas.

CHRONIQUE

INSCRIPTIONS NABATÉENNES DU ḤAURAN

Au mois d'avril dernier, la principale caravane annuelle de l'*École* se dirigeait sur Damas et Baʿalbek à travers les plateaux du Ḥaurân. Bien que cette dernière contrée ait déjà été explorée à plusieurs reprises par différents voyageurs, nous avons pu néanmoins glaner encore çà et là en passant, quelques nouvelles inscriptions grecques et même nabatéennes. Nous livrons aujourd'hui aux lecteurs de la *Revue* les textes nabatéens recueillis au cours de notre rapide excursion.

1. — Provenance : *Déraʿa*. Stèle à peine dégrossie, en pierre calcaire, mesurant 0m,41 de large à la partie supérieure et 0m,34 en bas; épaisseur 0m,13. La hauteur actuelle est de 0m,52, mais la dalle est incomplète. La partie inférieure a irrémédiablement disparu, brisée par des enfants; elle égalait en grandeur, nous dit-on, le morceau qui reste et contenait encore deux ou trois lignes d'écriture. Le fragment que nous possédons paraît intact en haut et sur les côtés, ainsi que le prouve l'examen des bords de la pierre taillés en biseau. L'inscription est gravée assez profondément, mais elle a un peu souffert des injures du temps par suite du peu de résistance qu'offre le calcaire. Hauteur moyenne des lettres 0m,12; estampage et copie.



נפש תימ׳ *Tombeau de Taim-*
(ד)דושרא *Douchara*
בר מעונא *fils de Maʿana.*

Les deux lettres du début de l'inscription ne sont pas très claires. Il semble cependant qu'on pourrait voir dans la première un נ et dans la seconde un פ, bien que régulièrement cette dernière lettre ne se lie point aussi haut avec la suivante. Nous obtiendrions ainsi le mot de נפש qui nous donne un sens tout à fait en rapport avec la nature de la stèle. Nous avions essayé de lire tout d'abord לשבש : mais il y a trop de restitutions à faire pour établir cette leçon.

La lecture du second mot offre aussi une difficulté. On connaît les

noms théophores de *Taïmdouchara, Taïmallahi,* etc., mais jusqu'ici on n'avait pas encore rencontré, que je sache, l'expression de *taïm de Douchara.* Ne faudrait-il pas considérer comme une dittographie la présence de deux *daleth* au commencement de la seconde ligne et lire simplement *Taïmdouchara?*

L'interprétation deviendrait ainsi facile et courante. Cependant, comme il est toujours trop aisé d'accuser le lapicide de s'être trompé, quelques-uns peut-être penseront qu'il vaut mieux conserver le texte tel qu'il est et chercher une autre solution. On pourrait croire à une de ces constructions araméennes si fréquentes dans lesquelles le rapport du génitif est exprimé par un *daleth,* « taïm de Douchara » se traduirait alors par « esclave de Douchara ». Mais cette explication ne va pas non plus toute seule. Elle nécessiterait en tête de l'inscription un nom propre que nous n'avons pu y découvrir. De plus elle supposerait chez les Nabatéens l'emploi de l'arabe تيم comme nom commun pris isolément, ce qui serait possible à la rigueur, mais ce dont je ne crois pas qu'on ait encore d'exemple. Notons en outre que l'absence de *mem* final après le *iod* fait plutôt supposer que le mot est incomplet. Quant à lire un nom propre *Taïm-de-Douchara,* avec un daleth au milieu, ce n'est point suivant la formation ordinaire de ces noms, quoique la forme puisse n'être pas tout à fait insolite.

Au début de la troisième ligne, il est facile de reconnaître un ב à demi emporté par une cassure. La lecture בר est donc acquise. Le nom de בעבא était déjà connu (*CIS.* aram. 294).

D'après le détenteur de cette inscription, la pierre aurait été trouvée dans un tombeau auprès de Dera'a. En entrant dans le village, nous avons remarqué, à l'ouest, de nombreuses sépultures récemment ouvertes. C'est de l'intérieur de l'un de ces caveaux que serait sortie notre dalle. C'est là, à ne pas en douter, qu'il faut placer la nécropole de l'ancienne ville. Aujourd'hui c'est un vaste champ livré à la culture, et il a fallu le flair des chercheurs de trésors, pour deviner qu'il y avait un cimetière dans ces terres ensemencées (1).

Du même tombeau que l'inscription dont nous venons de parler proviendrait aussi un curieux relief en plâtre. C'est une plaquette ronde mesurant $0^m,30$ de diamètre (2). On y voit au centre, dans un croissant, une femme vêtue d'une longue robe, retenue par une cein-

(1) Une copie imparfaite de ce texte vient de paraître sans aucune annotation dans le *Bull. arch..*, 1904, p. 41, reçu à Jérusalem au début de septembre. Il est superflu d'en discuter la teneur. [R. S.]

(2) Exactement $0^m,30$ dans le sens de la largeur sur $0^m,31$ de haut.

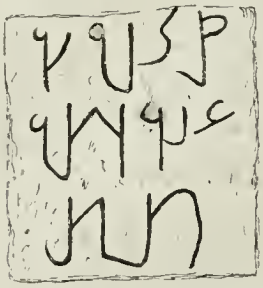
ture nouée à la taille, et aux extrémités flottantes. La ceinture ainsi que les bords du vêtement et ceux du disque étaient dorés. Le personnage tient dans sa main droite étendue une rose dorée; la main gauche est repliée sur la poitrine, où entre les deux seins un peu proéminents s'épanouit une fleur à cinq pétales dorés. De longs cheveux rehaussés d'une teinte noire flottent au vent. Au-dessous de la main droite est une étoile dorée à huit branches, et en un registre inférieur, deux oiseaux aux ailes éployées. On a sous les yeux (pl. ci-jointe) une photographie de cette pièce, intéressante à cause de l'étoile qui figure dans le croissant. C'est une nouvelle preuve de l'antiquité de ce symbolisme emprunté par Mahomet à une tradition bien des fois séculaire. Les cylindres et les cachets babyloniens portant en même temps le croissant et l'étoile sont en effet très nombreux. On peut citer comme tout à fait caractéristiques les numéros 272, 312 et 367 de la collection de Clercq où se trouve reproduit exactement le signe de l'Islam. Qui sait s'il ne faudrait pas interpréter aussi de cette manière quelques autres pièces de la même collection, par exemple les n°s 139 et 278, où l'on a cru voir le disque rayonnant du soleil intercalé dans la lune?

Quant aux personnages représentés dans un croissant, les anciens cachets orientaux en fournissent aussi des exemples. On pourrait signaler entre autres deux cachets reproduits dans les *Tables* du *CIS*. aram. sous les n°s 96 et 104. Sur la première de ces intailles on remarque un cercle reposant sur les cornes de la lune; à l'intérieur du cercle, une divinité debout tient une fleur dans la main gauche. Les éditeurs du *Corpus* ont vu là un dieu solaire, Ḥadad ou Baalsamin; mais le cercle pourrait bien représenter simplement la lumière cendrée, et dès lors l'image centrale serait plutôt une personnification de la lune qu'une représentation du soleil. Au n° 104 nous avons une figure dans le même genre. C'est toujours une divinité dressée sur un croissant; cette fois il n'y a point de cercle, mais au-dessus du personnage, un peu en avant, apparaît l'étoile.

Ces types, il est vrai, diffèrent assez considérablement de celui que donne la *Revue;* mais le P. Lagrange a fait souvent remarquer que le dieu *Lune* des anciens Araméens était devenu avec le temps une déesse. Rien d'étonnant par conséquent que dans cette nouvelle pièce d'une époque assez basse, la divinité soit représentée sous les traits d'une femme. C'est un intérêt de plus qu'offre ce petit monument.

2. — Provenance : *Boṣra*. Stèle en basalte mesurant 0^m^,30 de large sur 1^m^,20 de haut. Elle devait être fichée en terre à peu près jusqu'à mi-hauteur, car la partie

inférieure n'a pas été travaillée. Hauteur moyenne des lettres 0m,11. Est. et copie.

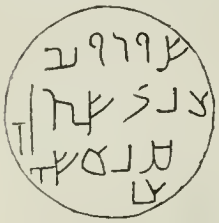


קונו בר	*Qaïnou fils de*
עבד הר	*'Abd - Ḥare -*
תת	*tat.*

La lecture n'est pas douteuse; les deux noms sont connus. On aura remarqué la forme du ד et des ר qu'on serait tenté de prendre à première vue pour des ו.

L'inscription a été copiée dans une rue de Boṣra, devant la porte d'une maison, où la stèle avait été déposée au milieu d'autres blocs de même forme et de même nature, destinés à couvrir quelque nouvelle construction. Nous ignorons l'endroit précis d'où on l'avait apportée.

3. — Provenance : *Si'a,* mais actuellement en dépôt dans une maison à *Suēda.* Sur un bloc de basalte orné de belles sculptures qui paraît être un fragment de linteau. L'inscription placée dans une couronne mesurant 0m,18 à l'intérieur, occupait sans doute le centre du linteau. Hauteur moyenne des lettres 0m,045; est. et cop.



שודי בר	*Choudou fils de*
עבישת	*Obaïchat. . . .*
.....שת	*. . . . . an*
.6	*6. . . . . .*

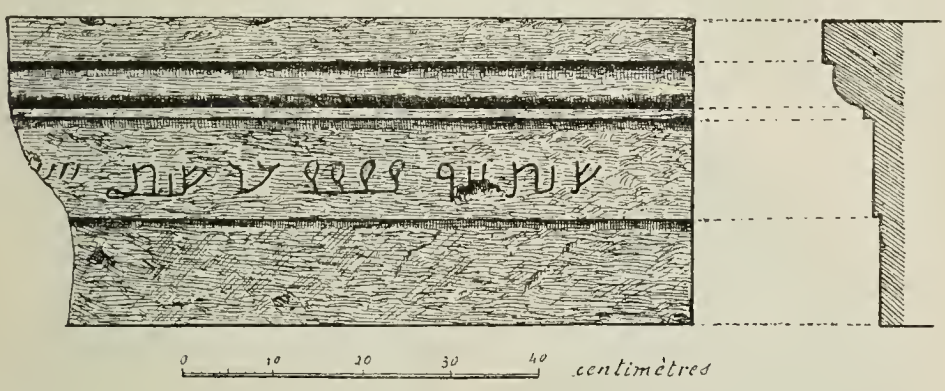
La lecture de ce petit morceau n'est pas facile, du moins en ce qui concerne certains mots. A la première ligne *Choudou* est clair. Les deux lettres qui suivent paraissent devoir être interprétées בר; la partie inférieure du ב ayant été prolongée outre mesure aura déformé le ר.

'Obaïchat à la ligne suivante est sûr. Ce nom avait déjà été relevé à Si'a par M. de Vogüé, comme nom propre et comme nom de tribu, *CIS.* aram. n° 164. La principale difficulté consiste dans l'interprétation du mot suivant. Il semble débuter par un ל, après lequel vient une lettre incomplète, en tout cas fort indécise. Peut-être pourrait-on y reconnaître un ד et lire quelque chose comme דהבא ou דהנא, à rattacher à la racine דהן; à moins qu'on ne préfère le rapprocher de l'arabe ذهن (?). L'idée de chercher dans ce fragment une signature d'ouvrier au lieu d'une dédicace serait aussi séduisante. On se rappelle que M. de Vogüé a rapporté précisément de Si'a une petite base

de statue sur laquelle on lit שדו אבנא (1); n'aurions-nous pas à faire par hasard au même artiste? Il est difficile cependant de voir un א à la fin de la seconde ligne.

Notre petit texte se termine par une date. Les deux derniers signes paraissent représenter en effet un 5 et un 1. Le mot précédent doit donc se lire שת pour שנת. Quelle est cette année 6? S'agit-il de l'année du prince, de quelque autre événement important ou d'une ère nouvelle? Rien ne nous semble permettre de le déterminer jusqu'à plus ample information.

4. — Provenance : *Si'a,* sur un fragment d'architrave dont le croquis ci-dessous dispense de donner une plus ample description. Hauteur moyenne des lettres $0^{m},04$. — Copie.



..... 3... שנת 280 עד שנת *Année 280 jusqu'à l'année 3...*

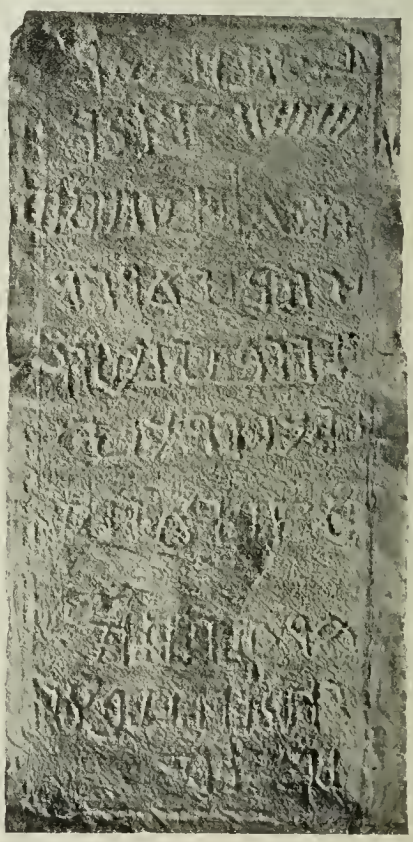
C'est un nouveau fragment de l'inscription nabatéenne du temple de Si'a dont on connaissait déjà quatre fragments (2). Nous avons revu ces derniers, ce qui nous permet d'assurer que la date publiée ici fait bien partie du même monument. Les déductions ingénieuses de M. de Vogüé l'avaient conduit à supposer que le commencement du grand édifice de Si'a était antérieur à l'an 42 avant Jésus-Christ. La pièce nouvellement découverte justifie pleinement les conjectures de l'illustre maître. Le chiffre du début ne peut marquer en effet que l'inauguration des travaux, et l'an 280, rapporté à l'ère des Séleucides, nous donne l'an 32 avant Jésus-Christ. Malheureusement on ignore combien de temps dura la construction, car la dernière date est incomplète. Elle débute par 3; le signe suivant, à moitié emporté

(1) *Syrie centrale, Inscr. sém.*, p. 96, *CIS.* aram. n° 166. A la page 94 du même ouvrage, n° 164 du *Corpus*, nous trouvons une autre signature d'ouvrier. C'est celle d'un *bar 'Obaïchat, Kaddou.*

(2) De Vogüé, *Syrie centrale, Inscrip. sém.*, p. 93 ss. et *CIS.* aram. n° 163.

par la cassure du bloc, était sans doute un ו indiquant la centaine. Les travaux se seraient donc poursuivis durant l'espace de vingt ans, ce qui n'aurait rien d'extraordinaire. Je dois avouer cependant que dans ma copie, le dernier sigle ressemble plus au chiffre 1 qu'à la lettre ו. Si ce croquis, qu'il m'est impossible de contrôler, était exact, il faudrait supposer que la seconde date est basée sur un comput différent de celui de la première; car on ne peut songer à descendre jusqu'en l'an 400. Y aurait-il, dès lors, quelque rapport entre cette année ו... et l'an 6 qui figure dans l'inscription précédente?

5. — Stèle en basalte, située à peu près à moitié chemin entre Si'a et *Qanâouat*. Elle gît auprès d'un mur renversé, sur la rive droite du ruisseau de Qanâouat juste en face de l'endroit où le sentier descendant de Si'a rencontre ce cours d'eau. Le monument est d'un travail soigné. Le bas a été un peu écorné, mais l'inscription n'a point souffert. Hauteur des lettres 0m,05. — Est. et cop. Pour plus de clarté, nous reproduisons la photographie de l'estampage et le croquis de la stèle.



בשנת 300
8 קציו
תעגלת בר כעמה
בר רבו בר אודו

En l'an 308,
Qaṣiou
Ta'aglat (?), fils de Ca'mah
fils de Rabbou, fils de Aoudou,

בר רדף בר נטרו	*fils de Raddaph (?), fils de Naṭarou,*
בר עבדו עבד	*fils de ʿAbdou a fait*
מקברא דנא	*ce tombeau,*
ואנתתא	*et sa femme*
רחילת בנפקת	*Raḥilat, à*
נפשה	*ses frais.*

La lecture est aisée, sauf la confusion des ד et des ר, qui, d'ailleurs, n'engendre aucun doute insoluble.

L. 1. — L'écriture indique environ le début de notre ère, à en juger par les inscriptions de cette époque et de cette région (cf. *CIS*. aram. n° 163, surtout pour la forme carrée de l'*aleph*).

Notre texte offre absolument les mêmes caractères paléographiques que l'inscription du temple de Siʿa; il est donc probable qu'il est de la même époque, sinon du même sculpteur. L'ère employée ici serait par conséquent celle des Séleucides, ce qui nous conduit à la date très vraisemblable de l'an 4 avant Jésus-Christ.

L. 2. — On connaît un Qaṣiou précisément à Siʿa (n° 165), mais ses ancêtres ne sont pas nommés et il s'agit plutôt d'une *gens*. Les ancêtres des autres personnes du même nom, ou ne sont pas nommés, ou ne concordent pas avec ceux de notre personnage.

L. 3. — תעגלת se rapporte évidemment à la racine עגל, aussi usitée en araméen qu'en arabe; ce dérivé ne m'est pas connu. — כעביה se retrouve dans les inscriptions sinaïtiques (Lidzbarski, *Handbuch...*).

L. 4. — רבי rappelle רבי, souvent rencontré par Dussaud dans les inscriptions safaïtiques (1). — אידו encore un nom nouveau, rappelle le syriaque ܐܝܕܐ accepté dans le *Thesaurus* de Payne-Smith comme un nom propre d'homme, « un loueur », « un confesseur » (de ܝܕܐ).

L. 5 — רדף plutôt que דרף ou ررף, puisque seule la racine רדף est usitée et offre un sens satisfaisant : « Celui qui poursuit ou qui vient après ». — נטרו pourrait être rapproché de Νατάρου, Waddingt., n° 2537) et du safaïtique נטר (Dussaud, *l. l.*, p. 628).

L. 6. — עבדו est connu.

L. 8. — Le signe placé au début de cette ligne rappellerait par sa forme certains ה des inscriptions sinaïtiques; mais cette lettre n'a rien à faire ici et ne convient nullement à l'alphabet nabatéen employé par notre graveur. On aura remarqué qu'entre la septième et la huitième ligne l'intervalle est plus considérable qu'entre les autres. Peut-être pourrait-on considérer les trois dernières lignes

(1) *Nouvelles Archives des Missions...*, t. X, p. 646, au lexique, l'énumération des numéros.

comme un appendice indiqué précisément par le signe en question.

L. 9. — רחילת qu'on n'avait pas encore rencontré doit être le nom biblique de Rachel, en araméen רחיל. L'arabe possède les deux formes, رحيلة et راحلة. — נפקתא n'avait pas été relevé non plus dans les inscriptions déjà publiées, mais il répond au grec δαπάνη. La clausule finale (au singulier ou au pluriel?) serait donc analogue au grec ἐξ ἰδίων δαπάνων.

Mais aux frais de qui, de la femme ou du mari? La construction est embarrassée. On s'attendrait à lire : « pour lui et pour sa femme »... נפשה peut naturellement s'entendre d'un sujet féminin comme d'un sujet masculin. Il serait cependant plus naturel de penser au mari qui a songé à *sa* femme et a opéré à *ses* frais. Le souci de donner aux femmes, en l'entendant de la femme au singulier, une sépulture honorable se retrouve dans les inscriptions de cette région (*CIS*. aram. n° 173). — On pourrait supposer aussi, à la vérité, que la femme est mentionnée pour avoir pris part à l'érection du monument et fourni les fonds.

Jérusalem, juin 1904.

Fr. M. Raph. Savignac.

FOUILLES DIVERSES EN PALESTINE

A Gézer les travaux anglais ont été spécialement fructueux durant la période de mars à juin (1). Une tranchée menée d'un bord à l'autre de la pointe orientale du Tell a permis de fixer la stratification des décombres. Un travail analogue entrepris sur le mamelon occidental y a fait constater jusqu'à huit étages de ruines. Le classement des périodes d'occupation du site recevra de ce labeur une détermination précieuse.

Dans les 38 à 40 pieds de débris que la tranchée a dû traverser pour atteindre le roc, il s'est rencontré un butin riche et varié. La céramique a fourni des types nouveaux et curieux, tels que l'oiselet creux rehaussé de peintures, et les fragments de tube circulaire où s'emboîtent des oiseaux et des grenades alternés pour constituer un luminaire original, représentés sur les planches III et IV du rapport. Les menus objets en métal sont nombreux et de grand intérêt par leurs formes. Le bibelot égyptien continue d'être légion. Dans la liste des scarabées, longue de 40 n^os^, pour la plupart de la période

(1) M. Macalister, *Huitième rapport trimestr.*, *PEF. Quart. St.*, juil. 1904, p. 194 ss.

Relief en plâtre de Deraia.

Sceau de Tell-Moutesellim : phot. directe et agrandissement de l'empreinte.

des Hyksos au jugement de M. Flind. Petrie (1), il s'en trouve d'aussi anciens que la XIIe dynastie, de plus archaïques peut-être encore. Deux surtout sont à signaler : le premier au nom du pharaon Khyan, dont le nom est maintenant connu « depuis la Crète jusqu'à Bagdad »; le second réunissant les deux sceaux d'Aménophis III et de sa femme la reine *Tiyy* (cf. *RB*. 1903, p. 607).

On a enfin mis la main sur un fragment de tablette cunéiforme, décrit avec soin par M. Macalister et interprété par M. Pinches avec des notes complémentaires de MM. les prof. Sayce et H. W. Johns. Il ne subsiste guère que la moitié du document. C'est un contrat assyrien traitant de la vente, entre personnes aux noms très assyriens pour la plupart, d'une propriété avec ses dépendances et tout ce qu'elle contient, y compris les esclaves « garantis contre la maladie pour 100 jours et de tout défaut physique à vie. Au mois de Sivan le 17, en l'éponymie qui suivit celle d'Aššur-dûra-uṣur, préfet de Mašhalzu ». L'acte est libellé par devant un gouverneur *Huruaṣi* que M. Petrie n'est guère enclin à authentiquer comme égyptien, malgré les rapprochements possibles et la suggestion de M. Johns. Pour ce dernier, Ḫuruaṣi pourrait être « originaire de Gézer ». Parmi les témoins, ceux dont les noms ne sont pas strictement assyriens ont une physionomie plutôt asiatique : *Burrapi'*, *Ḫitadin*. L'absence radicale de tout élément palestinien spécifique et de toute allusion à Gézer a fait mettre en doute la provenance du document. M. Sayce en particulier a supposé que la trouvaille pourrait être due à quelque supercherie d'ouvrier employé aux fouilles. On ne voit pas le profit que celui-ci aurait pu retirer de sa fraude, s'il eût dû se munir à ses frais d'une tablette sur le marché de Jérusalem ; par ailleurs la circonspection de M. Macalister exclut la possibilité d'une telle manœuvre dans son chantier.

On tiendra donc pour acquis par cette heureuse trouvaille, que vers 649 avant notre ère, sous le règne d'Assourbanipal, Gézer devait être occupée par une garnison assyrienne, dont la présence peut seule expliquer le fait de la transaction signalée entre assyriens et asiatiques ayant peut-être plus ou moins pris pied sur le sol palestinien. Cette date de 649 est déterminée par l'éponyme qui succéda à Aššurdûruṣur, celui-ci étant fixé à l'an 650. L'originalité d'une telle tournure a été ingénieusement justifiée par M. Pinches moyennant l'hypothèse que, le contrat étant écrit en une province éloignée de la capitale, le nom du nouvel éponyme n'avait pas eu le temps d'y

(1) *Notes on objects from Gezer*. *ibid*., p. 244 s.

parvenir. Ce simple fragment, on le voit, jetterait une lumière inespérée sur la situation de Gézer au VIe siècle avant Jésus-Christ.

La connaissance technique des périodes successives dans la structure de la ville a progressé notablement aussi. M. Macalister a examiné un nouveau groupe d'installations dans le roc, comprenant une sorte de cour avec des cavités symétriquement réparties et des citernes aux abords. Il serait prématuré de chercher à déterminer si l'on est en présence de lieux de culte ou d'habitations primitives. Parmi les constructions déblayées, il faut remarquer plusieurs greniers : l'un d'eux ne contenait pas moins de 600 couffes de grain, environ une tonne. Dans un autre, le grain calciné était mêlé d'ossements humains : peut-être ceux du propriétaire qui aurait péri là dans une catastrophe indéterminée.

Une partie considérable du mur de la ville a été examinée, non sans entraîner quelque modification dans la chronologie précédemment donnée à titre provisoire. Deux portes ont été découvertes, au nord-est et au sud-ouest. Celle-ci, en assez bonne conservation, est un remarquable spécimen de l'architecture des fortifications de ville en Canaan. La baie, largement ouverte dans le mur de pierre, est encadrée par deux épais massifs en brique crue de grande dimension. La porte est une manière de couloir long de 42 pieds sur 9 de large, pavé en pierres. D'énormes blocs régulièrement espacés le long des parois formaient apparemment la base de massifs de maçonnerie. Autant que permettent d'en juger la description et les diagrammes publiés, ce dispositif aura peut-être son intérêt pour éclairer la description des portes du Temple dans Ézéchiel.

La série des intailles, cachets, estampilles de potiers, s'est enrichie de quelques jolies pièces. Un sceau hébreu en particulier, sur une anse d'amphore, fixera l'attention. Entre les cinq branches d'une étoile sont disposées cinq lettres hébraïques de forme archaïsante. M. Macalister propose la lecture יושבי. Une note de l'éditeur adopterait de préférence לשבמי et suggère même, par une lecture en sens inverse, ירשלם, qui n'est guère justifiable.

Une très heureuse trouvaille de M. Macalister a enfin fixé le rapport métrologique d'une série de poids portant le sigle 8, précédé d'éléments numériques. Un poids de Gézer, inscrit |8, pèse un peu moins de 12 grammes. Un autre, trouvé naguère à Jérusalem, porte ||8 et pèse 24 gr. 1/2. Tell Zakarîya a fourni des types 8ך = 44-45 et Jérusalem 8ʌ = 46 grammes. Le sigle 8 représente donc une unité métrologique équivalente au sicle d'argent babylonien, qui pesait 12 grammes, et les autres sigles ont des valeurs numériques. Ces poids

sont d'une série différente de ceux qui portent les légendes נצף, רבע ou בקע.

En une récente visite à Gézer, M. le Dr. Blanckenhorn, une des meilleures autorités contemporaines en matière de géologie palestinienne, a examiné les pierres levées du vieux sanctuaire cananéen. Toutes lui ont paru provenir de la région, excepté un petit pilier de forme un peu spéciale déjà remarqué par M. Macalister. La pierre de ce grain se trouve surtout dans les montagnes de Jérusalem. Mais la raison de transporter de si loin ce *maṣṣebah?* Dans la mesure où le diagnostic serait assez sûr pour exclure toute possibilité de trouver un tel bloc dans les carrières d'alentour, sa provenance vaut d'être recherchée avec soin. Peut-être est-ce quelque trophée de victoire sur une tribu voisine, ou l'hommage d'un étranger de haute condition au ba'al de Gézer dont la renommée eût été fameuse.

*
* *

Le profond silence gardé jusqu'ici par la revue officielle de la Société allemande de Palestine sur les travaux de cette Société à Megiddo ressemble un peu au secret *impénétrable* que les *detectives* américains ont pour consigne vis-à-vis des *reporters* dans les satires de Mark Twain. Depuis dix-huit mois on est en pleine foison de curieuses trouvailles dans les tranchées de *Tell-Moutesellim*. Grâce à la munificence de l'empereur, imitée dans la mesure possible par les grands de l'empire, on est allé vite en besogne. Sous l'intendance d'hommes tels que M. le prof. Kautsch et M. le Dr. Schumacher, on peut se promettre que rien ne demeure inaperçu, et que tout soit enregistré avec une parfaite compétence. Mais il faut attendre, car rien d'officiel n'a paru. Une conférence du prof. Kautzsch à Jérusalem, en mars dernier, dans une réunion du *Verein,* faisait, il est vrai, connaître les plus attrayants détails : fortifications de la vieille cité, sépultures, art, sanctuaire, rangée de pierres levées inscrites chacune d'une lettre phénicienne archaïque, etc., etc. La discrétion imposait de laisser à qui de droit la primeur d'aussi alléchantes annonces.

Quelques semaines seulement après la conférence de Jérusalem, les explorateurs de Tell-Moutesellim mettaient la main sur un bibelot sensationnel : une intaille de dimensions peu communes avec représentation figurée et légende hébraïque. La rumeur fut, en peu de jours, universelle qu'on venait de découvrir le propre sceau royal de Jéroboam ou de quelqu'un de ses dévots ; car il apparaissait que

Jéroboam aurait été divinisé. Informations prises, il s'agissait bien en effet d'un remarquable cachet hébreu : le nom de Jéroboam y figurait en vérité en une légende qu'il y avait lieu d'examiner avec un peu d'attention. L'autorisation gracieusement accordée à la *Revue* par M. le Dr. Schumacher de signaler cette belle découverte ne nous avait pas semblé devoir nous dispenser de lui réserver à lui-même la première publication; et quoique dès le début de mai nous soient parvenus, de diverses sources, informations et documents, rien n'avait été utilisé.

Entre temps le « sceau de Jéroboam », puisque tel était devenu son vocable, faisait le tour des feuilles orientales, non sans s'agrémenter de détails légendaires, capables d'induire en grossière erreur de doctes périodiques occidentaux et assez de nature à discréditer l'archéologie dans un public peu bienveillant. Telle petite controverse engagée dans un journal de Constantinople, par exemple, le *Levant Herald*, mettrait ici une note gaie, si la narration n'en était par trop vaine. Il est seulement à noter, comme un fait regrettable, que dans la précipitation à publier la pièce on n'ait guère oublié qu'une chose : signaler à qui en revenait l'honneur et s'éclairer des circonstances et du lieu précis de la trouvaille pour essayer d'en déterminer le sens et l'attribution. Dans les principaux articles de la première heure on cherche vainement la mention de M. Schumacher; dans aucun on ne trouve le plus léger indice touchant le point des ruines ou la couche de décombres où fut trouvée l'intaille. A quelques mois près, autant vaut-il aujourd'hui attendre encore un rapport compétent à ce sujet, en profitant seulement de l'aimable autorisation accordée pour mettre sous les yeux de nos lecteurs une reproduction de la pièce d'après deux photographies que nous devons à l'obligeance du R. P. Ronzevalle de Beyrouth. La première (n° 2 de la pl. ci-dessus) est prise directement sur le sceau; la seconde (n° 3) représente l'empreinte agrandie du cachet. La grandeur indiquée de l'ovale est de $0^{m},035$ sur $0^{m},026$. Le galbe du lion, passant à droite, la gueule rugissante, est plus beau qu'en aucun des cachets précédemment connus avec la même représentation (1). La paléographie de la légende n'est pas moins digne d'attention ; elle est en général du type Mésa.

La lecture, sans aucune obscurité : לשמע עבד ירבעם, soulève des problèmes divers : phonétique exacte du premier nom, personnage historique représenté par le second et relation de l'un à l'autre. De quelque façon que doive être articulé שמע, il a d'excellents répondants

(1) Cf. Lévy, *Siegel.*, pl. I, n°s 4, 8, 10, 16; Perrot et Chip. *Hist...*, III, 651, fig. 460.

hébraïques et s'est rencontré déjà à tout le moins sur un cachet publié naguère par la *Revue* (1903, p. 605 s., n° 1).

Et ce n'est pas seulement le nom initial qui permet de rapprocher les deux sceaux, mais la formule entière : ici, *Chéma'* (?) *serviteur du roi;* là, *Chéma'* (?) *serviteur de Jéroboam.* D'où l'hypothèse que Jéroboam puisse être *le roi*, et devenir de ce fait l'un ou l'autre des monarques de ce nom dans le royaume d'Israël : Jéroboam Ier à l'époque du schisme des dix tribus, ou Jéroboam II, environ un siècle et demi plus tard, vers 780. Il va de soi qu'en l'une ou l'autre hypothèse l'antiquité de l'intaille demeurerait remarquable, même à supposer que שמע ne fût pas absolument contemporain du personnage dont il se réclame. Aussi bien, dans la théorie caressée par quelques-uns, que Jéroboam Ier, fondateur de la dynastie dans le royaume du nord, aurait pu être divinisé après sa mort, rien ne s'opposerait à ce que Chéma' fût de beaucoup plus basse époque. Parmi les difficultés nombreuses qui surgissent en ce cas, il y a celle-ci par exemple, que la Bible ne signale absolument rien d'analogue à cette divinisation des monarques dans le royaume schismatique.

Sans prolonger d'ailleurs par une discussion plus ample des hypothèses obvies, un examen que des informations autorisées peuvent éclairer avec profit, on notera pour le moment qu'il serait peut-être trop radical de nier toute influence assyrienne dans l'exécution du sujet figuré sur le sceau et de l'attribuer très fermement à la « période perse » (1). On sait la prédilection et la virtuosité des sculpteurs assyriens pour la représentation du lion (2). Bas-reliefs, cylindres et intailles en offrent des types variés, où il est facile de retrouver les mêmes traits caractéristiques du lion gravé sur le sceau de Chéma' : mouvement général du corps, coupe des membres, profil de la gueule qui rugit, disposition de la crinière, musculature, queue relevée et se terminant comme en pomme de pin. Les monuments d'époque perse pouvant fournir d'aussi bonnes analogies ne relèveraient-ils point de cet art phénicien si habile à fusionner des éléments très divers et conservant si tard de très anciennes influences (3)?

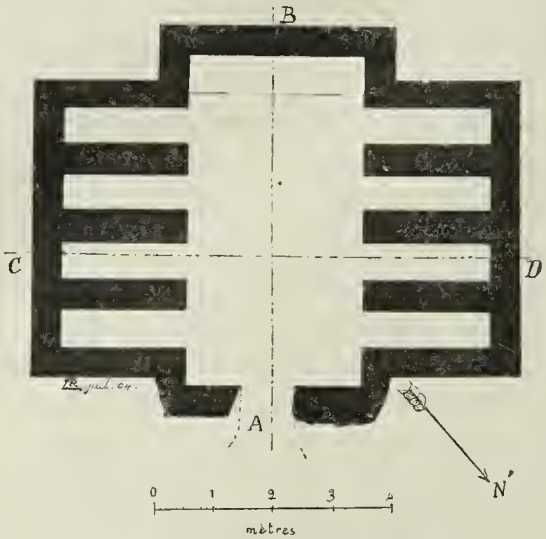
(1) Compte rendu d'une communication à l'Acad. des I. et B.-L. par le P. Ronzevalle.

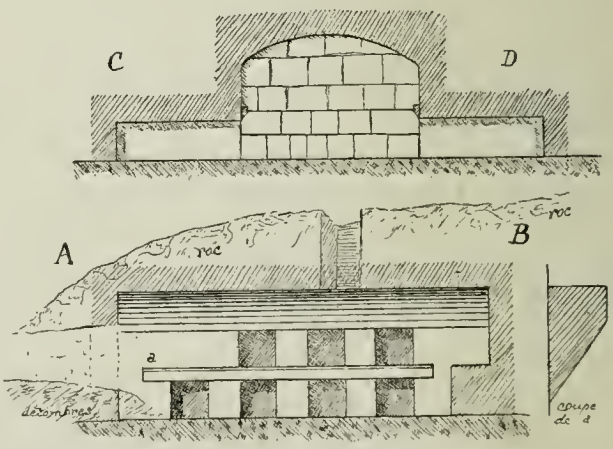
(2) Cf. à ce sujet les observations de MM. Perrot et Chipiez, *Histoire...*, II, 566 ss.

(3) Pendant la correction des épreuves me parvient le fasc. 1 et 2 des *Mittheilungen DPV.* de 1903 (daté du 15 août 1905 [*sic*]). M. le Prof. E. Kautzsch, en un remarquable mémoire sur le sceau, se plaint à bon droit de l'indiscret empressement mis de divers côtés à devancer la publication de la Société. La conclusion de son étude se résumerait ainsi : Chéma' était un *confident* du roi Jéroboam II, quoique Jéroboam Ier ne doive pas être exclu a priori. De par son titre il était attaché à la suite du roi et c'est en l'accompagnant peut-être dans une visite à Megiddo (*Moutesellim*) qu'il aura perdu son sceau. [Jérusalem, 14 sept. 1904. H. V.]

*
* *

A quelques centaines de mètres de la route de Béthanie, au col du *Baṭn el-Hawa* et sous le mur oriental de clôture de l'établissement nouveau des RR. PP. Bénédictins français, on a ouvert récemment un caveau funéraire. Informés de la découverte par la bienveillante obligeance de Dom Bernard, nous avons pu visiter la tombe sans délai et l'étudier avec son concours. Elle avait cependant été pillée déjà: un sarcophage dont l'emplacement demeurait visible au fond de la tombe avait été enlevé et parmi les ossements bouleversés dans les quinze fours à cercueils, il ne restait absolument aucun objet pouvant fournir une indication précise sur l'origine et la date de la sépulture. L'aspect en était pourtant assez remarquable par la simplicité élégante et austère de la structure pour mériter un relevé. Le plan et les coupes dus aux soins d'un de mes confrères, précisent suffisamment cette disposition.





La symétrie parfaite et l'irréprochable régularité d'appareil dans cette salle funéraire contrastent vivement avec la généralité des hypogées de Jérusalem. Ce caractère plus monumental de la tombe, le fait qu'elle est construite en beaux blocs à l'intérieur d'une large caverne dans un banc de calcaire *nâry*, la forme de sa voûte, apparemment même jusqu'aux proportions, rappellent les sépultures romaines trouvées sur divers points de la Palestine. Pour anonyme que soit celle-ci

et sans entrer en de plus longs détails à son sujet, il y avait intérêt à la signaler, car elle aura sans doute avant longtemps le sort fait récemment à une tombe voisine (cf. *supra*, p. 430).

Jérusalem, 30 juillet 1904.

H. V.

RECENSIONS

I. **A synopsis of the Gospels in greek, with various readings and critical notes,** by the Rev. Arthur WRIGHT, D. D. — 2e édition, London, Macmillan, 1903. Un vol. in-4°; LXX-320 pp.

II. **Die Schriften des neuen Testaments** *in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, von Dr. theol. Hermann FREIHERR von Soden. Band I, I Abteilung. Berlin, A. Duncker, 1902. In-8, XVI-704 pp.

III. — **St Paul's Epistle to the Ephesians**; a revised text and translation with exposition and notes, by J. Armitage, ROBINSON D. D.; London, Macmillan. 8° de VIII-314 pp.

I. — Le problème synoptique ne cesse de préoccuper les exégètes; mais, tandis qu'au delà du Rhin l'hypothèse de la tradition orale est généralement abandonnée, elle rencontre toujours en Angleterre d'ardents défenseurs, parmi lesquels il faut citer au premier rang le Rév. A. Wright, vice-président de *Queens' College* à Cambridge. Dans l'introduction à la deuxième édition de sa synopse, le savant critique se déclare de plus en plus convaincu qu'elle peut, mieux que la théorie documentaire, donner la solution depuis si longtemps recherchée. La manière dont il la présente et les arguments qu'il fait valoir, pour n'être pas très nouveaux, méritent cependant d'être signalés. Jusqu'ici, les partisans de la tradition orale expliquaient les ressemblances de style, par le fait que le récit des actions du Maître avait fini par recevoir, dans la bouche de Pierre, une forme fixe et en quelque sorte stéréotypée. D'après le Rév. Wright, c'est moins à Pierre qu'aux catéchumènes que nous devons attribuer la fixité de l'enseignement évangélique; car, s'il faut l'en croire, ceux-ci devaient, par des répétitions fréquentes, graver dans leurs mémoires les leçons reçues et les retenir par cœur. Les plus intelligents et les plus zélés d'entre eux formèrent cette classe de catéchistes, que remplaceront bientôt les presbytres, et dont le rôle consistait à garder « le bon dépôt » et à enseigner aux autres ce qu'ils avaient eux-mêmes appris. Si donc, conclut-il, l'évangile primitif était divisé en leçons et appris par cœur, s'il existait une classe de chrétiens spécialement chargés de veiller à sa conservation, on s'explique aisément ces coïncidences verbales, cette ressemblance jusque dans les moindres détails. La difficulté consisterait plutôt, comme dans l'hypothèse des sources écrites, à rendre compte des divergences et omissions que nous remarquons dans les Synoptiques. Voyons comment le Rév. Wright va s'y prendre pour la résoudre; car c'est ici peut-être le côté le plus original de sa thèse. A l'encontre de la grande majorité des critiques, il affirme tout d'abord que rien ne nous autorise à penser que les évangélistes se soient servis avec beaucoup de liberté des sources à leur disposition; il pose, au contraire, comme principe, qu'un auteur doit reproduire tout ce qu'il trouve dans sa source. Si donc, par exemple, il manque dans le troisième évangile plusieurs *logia*, que nous lisons dans Matthieu, nous avons tout lieu de croire que Luc ne les a pas connus. Fidèle à ce principe qu'il appelle *a golden rule*, M. W. explique les ressemblances et les divergences en disant que les Synoptiques reproduisent bien une même tradition évangélique, mais prise à différentes époques de son existence, et par conséquent plus ou moins complète et développée; car, pour employer une compa-

raison chère à notre auteur, l'évangile oral primitif a dû croître et augmenter tout comme l'arbre. Prenez, dit-il, un arbre planté depuis dix ans; vous constaterez en lui une vigoureuse croissance. Venez dix ans plus tard, vous le trouverez plus haut et plus épais; revenez enfin cinq ans après, la violence du vent aura peut-être brisé quelques-unes de ses branches, mais il sera toujours le même et ses proportions auront encore augmenté. Eh bien! ainsi en est-il de la catéchèse orale, et chacun de nos Synoptiques nous l'a conservée à un moment donné de son existence. L'évangile de Luc, quoique postérieur à d'autres, a reproduit le cycle des récits de Pierre, tel qu'il existait une dizaine d'années après le commencement de sa formation. Un peu plus tard, Matthieu utilisa à son tour cette même source orale; mais elle s'était déjà notablement accrue. C'est enfin dans notre Marc canonique que nous la retrouvons à la troisième période de son existence connue et sous sa forme la plus complète. De même, comme Luc n'a pas tous les *logia* que nous lisons dans le premier évangile, il faut supposer aussi l'existence d'un Matthieu oral moins complet et plus ancien, qui lui a servi de source. Toutefois, M. W. ne se pose pas en ennemi intransigeant et absolu de la théorie documentaire. Il admet volontiers que les évangélistes ont pu, pour leur usage personnel, fixer par écrit la tradition orale, longtemps avant la rédaction des Synoptiques; il reconnaît même que la couleur profondément hébraïque du récit de l'enfance trahit l'existence d'un document utilisé par saint Luc.

Mais quelle que soit la part de vérité qu'elle contient, l'hypothèse du Rév. Wright ne réussira pas, nous le craignons, à rallier les suffrages, à convaincre surtout les défenseurs des sources écrites. On lui reprochera de s'appuyer sur des principes qui ne sont pas démontrés. La fameuse *règle d'or*, par exemple, d'après laquelle un auteur transcrit tout ce qu'il trouve dans sa source, est certainement très contestable; tout au plus vaut-elle pour le cas où il s'agit d'expliquer dans un évangile l'omission d'un récit qui cadre très bien avec le but de l'auteur. Et chose plus grave peut-être encore, sommes-nous fondés à croire que les premiers chrétiens de Jérusalem dussent apprendre par cœur l'enseignement donné par Pierre ou Matthieu? Pour l'affirmer, il faudrait des raisons graves; et le Rév. W. n'en donne pas. Il ne suffit pas en effet d'invoquer les coutumes en vigueur dans les écoles juives, de dire qu'une génération capable de répéter de mémoire la *Halaka* et la *Aggada* pouvait sans difficulté retenir les leçons évangéliques. Qui ne sait combien étaient différentes les conditions du christianisme primitif? De quel droit donc attribuer aux apôtres, dont la vie se passait à prêcher Jésus aux foules, la méthode qu'employaient les rabbis? Quant à cette classe de catéchistes, qui aurait précédé les presbytres, M. W. reconnaît lui-même qu'il n'en est jamais fait mention d'une façon claire dans le Nouveau Testament. Et cependant, pour lui faire jouer un rôle aussi important, il eût fallu autre chose que le besoin de défendre une théorie, chère à notre auteur. Ajoutez à cela que l'hypothèse du Rév. Wright, moins que tout autre, rend compte des aramaïsmes de Luc, et qu'elle réduit singulièrement le rôle des évangélistes.

Quoique partisan décidé de la tradition orale, le vice-président de Queens' College a disposé sa synopse de telle sorte, qu'elle sera utile à tous pour l'étude critique des évangiles. Elle est partagée en cinq grandes divisions, qui sont autant de sources principales. La première division comprend l'évangile de Marc avec les passages identiques ou équivalents de Matthieu et de Luc. Des crochets en forme de parenthèse, et des caractères plus fins avec des numéros en marge, permettent de saisir, au premier coup d'œil, ce qu'il attribue au deutéro-Marc et au trito-Marc, ou ce qu'il considère comme une simple note ajoutée par le rédacteur. Afin de faciliter plus encore le travail de l'étudiant, il a placé sur une quatrième colonne les passages des autres

écrits du Nouveau Testament qui présentent un certain parallélisme. La deuxième division contient les *logia* de Matthieu avec les passages identiques de Luc. Ces *logia* sont partagés eux-mêmes en vingt et une sections ; mais M. W. estime qu'ils n'étaient, à l'origine, ni classifiés, ni réunis en discours. Plus tard seulement, on sentit le besoin de les coordonner et de leur assigner une place dans l'histoire de la vie de Jésus. Aux yeux de la plupart des critiques, les parties propres à Luc (IX, 51-XVIII, 14) ne constituent pas une source indépendante des *logia*. M. W. n'est pas de cet avis ; on ne voit pas, dit-il, pourquoi Matthieu les aurait omises, s'il les avait connues. Pour distinguer cette source des deux précédentes, il l'appelle, en attendant mieux, source Paulinienne. C'est elle qui remplit la troisième division. La quatrième est une collection de cent quarante fragments, qui se trouvent dans Matthieu et dans Luc, et dont il faut renoncer à découvrir les auteurs. Enfin, la dernière division est formée principalement par le récit de l'enfance dans le troisième évangéliste.

Il est superflu d'ajouter que le savant critique n'entend pas dire le dernier mot ; il reconnaît volontiers que de nouvelles recherches pourront modifier sur plus d'un point sa manière de voir, que des péricopes placées dans la deuxième division appartiennent peut-être à la quatrième. Mais néanmoins, telle qu'elle est, malgré ses imperfections inévitables, cette synopse conçue sur un plan tout différent de celui des synopses ordinaires, munie d'un appareil critique relativement considérable et enrichie çà et là de précieuses notes, rendra de réels services aux étudiants pour l'étude des Synoptiques. C'est d'ailleurs le but que s'est proposé son auteur, et nous nous plaisons à reconnaître qu'il l'a réalisé.

II. — Tout le monde sait avec quelle ardeur, nous dirions presque avec quel enthousiasme, depuis un demi-siècle, de nombreux spécialistes se sont dévoués à la tâche ingrate de décrire et de cataloguer les manuscrits grecs du Nouveau Testament, de noter et de réunir les principales variantes qu'ils présentent entre eux. Il suffit de rappeler les noms célèbres de Lachmann, Tregelles, Scrivener, Tischendorf, Westcott, Hort, Nestle, dont les travaux et les mérites divers sont connus et appréciés de tous. Et, plus récemment encore, M. Gregory, l'auteur des *Prolegomena* à l'*editio octava major* de Tischendorf, commençait à son tour la publication d'un travail considérable sur la critique textuelle du Nouveau Testament. Ce travail, qui a été bien accueilli du public, n'est pas encore terminé ; et cependant, voici que nous devons présenter aux lecteurs de la *Revue* le premier volume d'un ouvrage qui promet de surpasser tout ce que nous avions jusqu'ici. Cette nouvelle entreprise, dont le but final est de restituer sous sa forme primitive, autant que faire se peut, le texte sacré du Nouveau Testament, est due à l'initiative de M. von Soden, justement estimé pour ses précédents travaux. Mais le savant critique reconnaît volontiers qu'il n'aurait pu réaliser son vaste et difficile projet, sans la générosité d'une insigne bienfaitrice et le concours dévoué de nombreux collaborateurs. C'est qu'en effet, il ne s'agit pas d'un travail de compilation, mais d'une œuvre de première main. M. von Soden et ses collaborateurs ont entrepris de longs voyages ; toutes les bibliothèques de l'Europe, de l'Égypte et de l'Asie, soupçonnées de posséder quelques manuscrits, ont été explorées avec soin ; rien n'a été négligé pour vérifier et rectifier, au besoin, les données fournies par Scrivener ou Gregory, et découvrir de nouveaux documents.

Après avoir résumé et apprécié, dans une courte introduction, les travaux de ceux qui l'ont précédé, M. von Soden expose le plan de la nouvelle entreprise. Il s'agit tout d'abord, dit-il, de refaire l'histoire du texte grec du Nouveau Testament, et de

donner, dans l'exposé des matériaux actuellement connus, la place qui revient à chacun. Les manuscrits en minuscule ne devront pas être traités comme une quantité négligeable, car ceux-ci présentent parfois un texte plus important et plus ancien que tel manuscrit en onciales. Après cette première vue d'ensemble, jetée sur la documentation dont dispose la critique du Nouveau Testament, M. von Soden se préoccupe de rechercher les types textuels, de les reconstruire chacun en particulier, d'établir leur valeur, la date et le lieu de leur origine. Ce travail préliminaire accompli, alors seulement il sera loisible de se consacrer à la tâche principale, celle de la reconstitution du texte primitif.

Fidèle au plan qu'il s'est tracé, M. von Soden se borne, dans ce premier volume, à donner la liste et la description de tous les manuscrits grecs du Nouveau Testament. Comme chacun le sait, depuis Wettstein, ces manuscrits sont généralement désignés par des lettres majuscules ou des chiffres arabes, suivant que l'écriture est onciale ou minuscule. Cette manière de les désigner offre plus d'un inconvénient; car, outre que la forme de l'écriture n'indique pas l'importance et l'âge d'un codex, il s'ensuit parfois une véritable confusion, une même lettre et un même chiffre pouvant désigner plusieurs manuscrits, qui n'ont absolument rien de commun. C'est ainsi, par exemple, que la lettre E désigne à la fois un codex du VIIIe siècle qui contient les Évangiles, un autre du VIe qui contient les Actes, et enfin un troisième du IXe qui renferme les épîtres de saint Paul. Pour remédier à ces inconvénients, v. S. a imaginé un nouveau système, dans lequel il a résolument renoncé aux sigles ℵ A B C D, pour n'employer que des chiffres arabes. Les manuscrits sont divisés en trois principaux groupes, suivant qu'ils contiennent le Nouveau Testament tout entier, ou bien seulement les Évangiles, ou les écrits apostoliques. Les lettres grecques δ(=διαθήκη), ε(=εὐαγγέλιον) et α(=ἀπόστολος) indiquent le contenu du codex. Quant à l'âge, il est déterminé par le chiffre lui-même.

Le schéma suivant permettra de saisir, au premier coup d'œil, l'originalité de ce nouveau système :

1. δ 1	— δ 49	Cod. du IV-IX s.	contenant le	N. T.	avec ou	sans l'Apoc.
δ 50	— δ 99	— X s.		—		—
δ 100	— δ 149	— XI s.		—	avec l'Apoc.	
δ 150	— δ 199	— XI s.		—	sans	—
δ 200	— δ 249	— XII s.		—	avec	—
δ 250	— δ 299	— XII s.		—	sans	—
. . . . .						
2. ε 1	— 99,01 — 099	Cod. du IV-IX s.	contenant les Évangiles.			
ε 1000	— 1099	— X s.		—	—	
ε 100	— 199,1100 — 1199	— XI s.		—	—	
ε 200	— 299,1200 — 1299	— XII s.		—	—	
ε 300	— 399,1300 — 1399	— XIII s.		—	—	
. . . . .						
3. α 1	— 49	Cod. du IV-IX s.	contenant les Actes et les Épîtres.			
α 50	— 99	— X s.		—		—
α 100	— 149	— XI s.		—	avec l'Apoc.	
α 150	— 199	— XI s.		—	sans	—
α 200	— 249	— XII s.		—	avec	—
α 250	— 299	— XII s.		—	sans	—

Les avantages du nouveau système sont trop manifestes pour que nous ayons besoin de les relever. Dans bien des cas, cependant, surtout s'il s'agit de manuscrits en minuscule, il n'est pas encore possible de fixer une date, même approximative.

Mais était-ce une raison suffisante, pour renoncer à ce nouveau mode de désigner les manuscrits?

Afin de permettre à chacun de contrôler le résultat de ses recherches, M. von Soden a estimé avec raison qu'il ne serait pas superflu de dresser tout d'abord le catalogue des manuscrits, d'après les bibliothèques qui les possèdent. Lui-même, d'ailleurs, prend soin de nous dire qu'il a dû effacer un nombre relativement considérable de manuscrits, mentionnés par Scrivener et Gregory, soit parce qu'ils n'existent plus, soit parce qu'ils ne contiennent pas le texte grec du N. T. Et cependant, malgré cette élimination, il se trouve que sa collection s'est enrichie de plusieurs centaines de *codices*, dont la plupart ont été découverts dans les célèbres couvents du mont Athos. Dans une deuxième liste, de beaucoup plus importante, et qui remplit presque deux cents pages, v. S. a disposé tous les manuscrits connus, d'après leur contenu et leur âge. Chacun d'eux est désigné d'après la nouvelle rubrique et décrit avec un soin minutieux. La forme de l'écriture et les dimensions du *codex* sont indiquées; les feuillets, les colonnes et les lignes elles-mêmes, ont été comptés. Des abréviations font connaître, s'il y a lieu, les lacunes et les écrits non canoniques, que nous lisons à la fin de certains manuscrits. Voici d'ailleurs, à titre d'exemple, la description du *codex sinaïticus :*

δ 2 (ℵ oder Codex sinaïticus) Petersburg, K. Ö. Bibl. — Unz., s. IV. 43 × 37, 8, 4 c, 481, 148 f. (incl. Barn. und Herm.; Barn. inc. fol. 135ᶜ col. 2); cont. E P [ΠΤ] ℵ (1) AKA p. Vorangeht das AT; angeschlossen ist Barn. und Pastor Hermae. — Herausgegeben von Tischendorf, Bibliorum codex Sinaïticus Petropolitanus Bd. IV. Petersburg, 1862

En dehors du texte, il existe dans la plupart des manuscrits, sinon dans tous, diverses indications, gloses ou remarques, qui méritent d'être étudiées avec soin; car elles sont d'un secours inappréciable, non seulement pour l'histoire du texte, mais encore et surtout pour le groupement et la classification des témoins. Bon nombre d'ailleurs de ces notes, parfois assez étendues, et dont le but est généralement de renseigner le lecteur sur la composition d'un livre, ou d'élucider certains passages obscurs, présentent en elles-mêmes un véritable intérêt. Il ne nous est pas indifférent de savoir, par exemple, que d'après de très anciens manuscrits, Matthieu aurait écrit son évangile εβραιστι διαλεκτω, εν Ιεροσολυμοις, Marc εν Ρωμη, Luc εν Αλεξανδρεια, et Jean εν Εφεσω ou εν Πατμω τη νησω etc. Il faut donc savoir gré à M. von Soden d'avoir, le premier, pris la peine de réunir toutes ces notices ou additions faites au texte, et de les avoir reproduites tout au long, sous différentes rubriques (p. 293-387).

Nous savons par le témoignage de Clément d'Alexandrie et de Tertullien, que le texte sacré du N. T. fut, de très bonne heure, partagé en différentes péricopes; mais aucun renseignement précis ne nous permet de dire d'après quels principes furent faites ces divisions. Il en va tout autrement de la division attribuée à Eusèbe, et dont l'idée lui fut suggérée par un travail d'Ammonius d'Alexandrie, comme il le reconnaît lui-même dans sa lettre à Carpianus. A n'en pas douter, le savant évêque de Césarée s'est proposé surtout de marquer les passages communs à plusieurs évangiles, et les parties qui sont propres à chacun d'eux. C'est donc, au fond, une sorte de *diatessaron* ou de concordance qu'il a voulu composer. Avec une patience que nous ne pouvons qu'admirer, M. von Soden relève de nombreuses divergences dans le nombre des sections eusébiennes. Ces divergences, qui seront d'un grand secours, lorsqu'il s'agira de classer les manuscrits, doivent être attribuées, selon toute vraisemblance,

(1) L'abréviation (ΠΤ) signifie que l'Épître aux Hébreux se trouve placée, dans le codex Sinaïticus, avant la première à Timothée.

à des copistes négligents ou maladroits. — Mais, outre cette division en sections synoptiques, il existe, dans presque tous les manuscrits, une division en κεφάλαια. Ces κεφάλαια, au nombre de soixante-huit dans saint Matthieu, de quarante-huit dans saint Marc, de quatre-vingt-trois dans saint Luc et de dix-huit dans saint Jean, sont précédés chacun d'un titre, qui en indique le contenu. Une étude approfondie et détaillée a conduit M. von Soden à conclure, contrairement à une opinion généralement admise, que cette division avait aussi pour but, dans la pensée de son auteur, d'indiquer les passages parallèles qui se trouvent dans les Évangiles. De la sorte, en effet, on s'explique très bien pourquoi nous avons seulement dix-huit κεφάλαια dans le quatrième évangile. Les divisions des Actes, des Épîtres et de l'Apocalypse sont examinées avec le même soin minutieux ; rien n'est négligé de tout ce qui peut mettre en lumière leur origine, leur caractère et leur but. Enfin, parce que la division en chapitres de la Vulgate a été introduite dans quelques manuscrits grecs, M. von Soden, pour être complet, étudie dans un dernier paragraphe l'origine et la valeur de cette division. A la suite de Schmid, il estime que son auteur n'est pas Hugues de Saint-Cher, mais bien Étienne Langton, plus tard archevêque de Cantorbéry.

Le chapitre consacré à la péricope de la femme adultère est certainement l'un des plus intéressants. On sait en effet par quelles étranges vicissitudes a passé cette péricope, qui manque dans certains manuscrits, occupe dans les autres les places les plus diverses, et dont le texte présente parfois de notables divergences. Il y avait donc un réel intérêt à voir comment M. von Soden s'y prendrait, pour résoudre ce difficile problème de critique textuelle. Après avoir collationné les nombreux manuscrits qui nous ont conservé cette péricope, colligé toutes les variantes de quelque importance, il a été amené à distinguer sept groupes de textes, plus ou moins apparentés les uns avec les autres. L'examen attentif de chacun de ces groupes l'a conduit ensuite à affirmer l'existence d'un texte primitif unique, auquel on aurait fait dans la suite différentes additions. Quant au lieu et au temps où cette péricope aurait été introduite pour la première fois dans le quatrième évangile, l'auteur semble s'être réservé de nous le dire dans le second volume. Quelle que soit la part qu'il faille faire à la conjecture, les résultats auxquels a abouti M. von Soden, demeurent très vraisemblables ; et volontiers nous souscrivons à ces paroles par lesquelles il termine sa savante étude : la péricope de la femme adultère a tous les caractères d'un récit bien authentique, et son auteur était un maître dans l'art d'écrire.

Personne n'ignore de quelle importance serait, pour la critique et l'exégèse, l'étude complète et détaillée des commentaires du Nouveau Testament. Il n'est donc pas surprenant que M. von Soden ait consacré à cette littérature, qu'il a eu le rare mérite d'étudier longuement, la dernière partie de son ouvrage (p. 525-704). Ses recherches toutefois, déterminées par le but qu'il se propose, n'ont porté que sur les manuscrits, contenant à la fois et le commentaire et le texte sacré dans son entier. Sous le nom de commentaire, il faut comprendre aussi les scolies, c'est-à-dire les explications ajoutées à certains passages obscurs, et les chaînes qui consistent à placer bout à bout les interprétations qu'ont données d'un même texte différents auteurs. Malgré le grand intérêt qui s'attache à cette étude, on comprendra que nous ne puissions pas ici entrer dans des détails. Qu'il nous suffise d'ajouter qu'après une vue d'ensemble, jetée sur cette littérature, assez mal connue encore, M. von Soden s'est préoccupé, suivant sa méthode, de refaire l'histoire de chacun de ces écrits exégétiques, de les caractériser aussi exactement que possible, et d'en indiquer, s'il y a lieu, les différentes recensions. Comme il fallait s'y attendre, une place prépondérante est faite aux travaux de saint Jean Chrysostome, de Victor d'Antioche, de Cyrille

d'Alexandrie, de Nicétas, d'Euthymius Zigabenus, de Théophylacte, d'Euthalius, etc.

Si incomplète qu'elle soit, cette analyse suffira cependant à faire apprécier l'importance de ce premier volume, et la somme énorme de travail qu'il a demandée. Et bien qu'il ne soit pas encore loisible de porter un jugement définitif, tout fait espérer que la nouvelle entreprise répondra à l'attente de ceux qu'intéresse la critique du Nouveau Testament. En ouvrant ce gros volume, d'aucuns seront sans doute surpris de ne pas y trouver une édition du texte ; ils regretteront peut-être que M. von Soden n'ait pas suivi l'exemple de Tischendorf. Pourtant avant de donner une reconstitution critique du texte, il était nécessaire de dresser, au préalable, un inventaire aussi complet et exact que possible de tous les matériaux accumulés, de guider le lecteur à travers le monde des témoins. On pourrait parfois désirer un peu de clarté dans l'exposition; çà et là, des phrases enchevêtrées, des discussions confuses et difficiles à suivre. Mais ces réserves de détail n'enlèvent rien à la valeur fondamentale d'un ouvrage destiné à rendre de très grands services, et dont chacun attend avec impatience la continuation.

III. — Personne n'ignore les graves problèmes que soulèvent encore de nos jours l'authenticité, la destination, le lieu et la date de composition de l'épître aux Éphésiens. On s'attendait donc à les trouver longuement exposés et discutés dans le nouveau commentaire que vient de publier M. J. Armitage Robinson. Mais pour des raisons qu'il ne nous dit pas, le savant auteur les a presque passés sous silence ; peut-être, n'ayant rien de nouveau à proposer, a-t-il pensé qu'il était superflu de reprendre par le détail l'examen de ces difficiles questions, après l'étude consciencieuse et bien documentée qu'en 1897 le Rév. Abbot présentait au public anglais, dans un volume de l'*International critical Commentary*. Quelle que soit la cause de cette lacune, que plusieurs regretteront avec nous, il faut cependant savoir gré à M. A. Robinson de nous faire connaître, ne fût-ce que dans les trois dernières pages de sa très courte introduction, son opinion sur les circonstances de la composition de cette épître. Avec la tradition ancienne et bon nombre de critiques modernes, il admet contre Meyer, Weiss, Hilgenfeld, Hausrath, Pfleiderer, que saint Paul l'écrivit non pas à Césarée, mais à Rome, où, tout en étant prisonnier, il pouvait recevoir des visites et prêcher l'évangile. Bien que l'on ne puisse apporter aucun argument décisif, il y a aussi bien des chances pour qu'elle n'ait pas été adressée aux seuls Éphésiens, mais à plusieurs églises de l'Asie Mineure. Comment s'expliquer autrement l'absence de toute salutation particulière, de toute allusion au séjour de l'apôtre à Éphèse ? Cela est d'autant plus surprenant que les liens d'une étroite affection semblent avoir existé entre saint Paul et les chrétiens de cette ville (Act., XX). Quant aux mots de l'adresse ἐν Ἐφέσῳ (I, 1), chacun sait qu'ils manquent dans le *Vaticanus*, le *Sinaïticus* et le codex 67 et qu'Origène et saint Basile ne les lisaient pas dans le texte à leur usage. Cette omission qui vient encore d'être constatée dans un manuscrit du dixième ou du onzième siècle, découvert au mont Athos et publié en 1899 par E. von der Goltz, ne serait-elle pas une preuve en faveur de l'opinion d'après laquelle les mots : *à Éphèse*, ne sont pas de l'Apôtre? Tychique, porteur de la lettre, devait en remettre une copie à chaque communauté avec un espace en blanc pour l'inscription du nom de l'église. Ainsi s'explique très naturellement le fait que le nom d'Éphèse, métropole de la province d'Asie, ait fini par prévaloir dans les manuscrits et les versions. Bien que cette hypothèse, déjà ancienne, soit gratuite sur plus d'un point, elle n'en demeure pas moins, considérée dans son ensemble, très vraisemblable, et il faut lui reconnaître l'avantage

de résoudre, d'une manière aussi satisfaisante que possible, les principales difficultés que soulève la composition de l'épître aux Éphésiens.

Afin de pouvoir plus facilement suivre la pensée de l'Apôtre, en marquer les nuances, la comparer avec la doctrine des autres épîtres, M. A. Robinson a cru devoir séparer l'exposé de son enseignement du commentaire philologique. C'est une méthode dont les avantages sont incontestables, mais qui ne laisse pas d'avoir quelques inconvénients, car, plus d'une fois, l'exégète devra se répéter, sous peine de renvoyer trop souvent le lecteur d'une partie à l'autre. Mais surtout, nous ne comprenons pas pourquoi notre savant auteur a placé le commentaire philologique après l'exposé de la doctrine ; il eût été certainement plus rationnel de faire l'inverse. Ceci réservé, nous nous plaisons volontiers à reconnaître que M. A. Robinson n'a rien négligé pour exposer avec clarté et précision l'enseignement de saint Paul.

Quelques exemples permettront de juger de l'esprit et du caractère du commentaire. La formule paulinienne ἐν Χριστῷ, qui ne se rencontre nulle part ailleurs aussi fréquemment que dans la lettre aux Éphésiens, ne se rapporte pas au Christ historique, mais au Christ dans son état glorieux. C'est le Christ ressuscité qui s'est montré à Paul sur le chemin de Damas; c'est lui qui fixera surtout son attention. — La vie terrestre de Jésus n'est à ses yeux qu'un stage, un temps d'humiliation, déjà loin dans le passé. « Dès maintenant, écrivait-il aux Corinthiens, nous ne connaissons personne selon la chair; et si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus de cette manière » (II Cor., v, 16). Être dans le Christ, c'est donc adhérer au Christ glorifié, s'unir et s'identifier en quelque sorte avec lui. Il est curieux de constater que M. Robinson s'est fait le partisan d'une vieille théorie qui, au moyen âge, divisa l'École; il s'agit du motif de l'Incarnation. A l'entendre, il résulterait des versets 3-6 du premier chapitre, où saint Paul décrit le plan éternel de Dieu pour le salut du monde, que la venue de Jésus au sein de l'humanité n'est pas une conséquence de la chute, mais que Dieu de toute éternité, par un décret absolu de sa volonté, a résolu d'envoyer son fils sur la terre. Seules les conditions douloureuses, dans lesquelles s'est faite l'incarnation, seraient le résultat direct du péché. Est-ce bien la pensée de saint Paul? Il est permis d'en douter, surtout si l'on rapproche du passage en question ce texte classique de la première épître à Timothée, I, 15 : « C'est une parole certaine et entièrement digne d'être reçue, que Jésus-Christ est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier ». On connaît aussi le commentaire qu'en a donné saint Augustin : « *Nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla causa est medicinæ* » (*Serm.* CLXXV).

Chacun sait combien les commentateurs sont divisés sur le sens à donner à ces paroles de l'Apôtre : καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (I, 22-23). Avec l'ancienne tradition, M. Robinon les interprète dans leur sens obvie et naturel. Il y a, dit-il, entre le Christ ressuscité et l'Église, les relations qui existent entre la tête et le corps; de même que le corps est la plénitude, le complément de la tête, de même l'Église est le complément de Jésus-Christ, son chef. Et voilà pourquoi saint Paul écrivant aux Colossiens peut leur dire en toute vérité : « Je me réjouis maintenant dans mes souffrances pour vous, et ce qui manque aux souffrances du Christ, je l'accomplis dans ma chair, pour son corps, qui est l'Église » (I, 24). Nous pensons encore avec l'auteur que ces paroles : « ... et nous étions par nature des enfants de colère, comme les autres » (II, 3), ne doivent pas s'entendre du péché originel. Le mot φύσει ne signifie pas nécessairement « par naissance » ; dans l'épître aux Romains, II, 14, saint Paul

dit des Gentils qu'ils font naturellement (φύσει) ce que prescrit la loi. Du reste, il est manifeste qu'il s'agit ici des péchés actuels, par lesquels les Juifs comme les païens ont encouru la colère de Dieu. La pensée de l'Apôtre est donc celle-ci : *Laissés à nous-mêmes*, nous ne méritions que châtiments; mais Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, nous a rendus à la vie, nous qui étions morts *par nos offenses*... A la suite de saint Jérôme et de plusieurs modernes, M. Robinson affirme que le verset 14 du chap. v : « ... Toi qui dors, réveille-toi, lève-toi d'entre les morts et le Christ t'illuminera », n'est pas une citation empruntée à l'Ancien Testament. Selon toute vraisemblance, ajoute-t-il, c'est le fragment d'un hymne chrétien, composé peut-être pour être récité au baptême, ou pour célébrer la descente de Jésus aux enfers. Quelque séduisante que soit cette hypothèse, elle n'explique pas la présence de la formule διὸ λέγει, que saint Paul emploie pour introduire une citation scripturaire. Tout le monde sait, d'autre part, avec quelle liberté les auteurs du Nouveau Testament citent parfois l'Ancien. Ne serait-il donc pas plus vrai de dire, avec de nombreux critiques, que nous avons ici une adaptation du texte d'Isaïe : Lève-toi, resplendis, car ta lumière arrive, et la gloire du Seigneur se lève sur toi (LX, 1)?

La partie consacrée au commentaire philologique ne sera pas moins utile à l'étudiant que l'exposé de la doctrine; le sens des expressions est exactement déterminé jusque dans ses moindres nuances. Çà et là, de judicieuses remarques, des références bien choisies, qui font supposer chez l'auteur une longue familiarité avec les épîtres de saint Paul. Des notes plus étendues et ne comprenant pas moins de quatre-vingts pages sont consacrées à certains mots comme χάρις, χαριτοῦν, ὁ ἠγαπημένος, μυστήριον, ἐνεργεῖν, etc., et à la discussion des principales variantes. Ces petites dissertations, toujours très intéressantes, seront particulièrement appréciées de ceux qui estiment avec raison que l'exégète a le devoir de ne rien négliger de tout ce qui peut servir à mieux pénétrer la pensée du grand Apôtre.

Jérusalem.

Fr. S. PERRET.

I. **Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums**, von W. BALDENSPERGER, professor an der Universität Giessen, Dritte völlig umgearbeitete Auflage, 8° de XII-240 pp. Strasburg, J. H. Ed. Heitz, 1903.

II. **Die jüdische Apokalyptik**, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das neue Testament. Von D. W. BOUSSET, Prof. der Theologie an der Universität Göttingen, 8° de 67 pp. Berlin, Reuther und Reichard, 1903.

III. **Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba** dargestellt von Paul VOLZ Stadtpfarrer in Leonberg (Würtemberg), 8° de XVI-412 pp. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, 1903.

Ces trois ouvrages, parus la même année, sont une preuve de l'intérêt croissant qui s'attache aux apocalypses juives.

I. — M. Baldensperger a fait un volume spécial de ce qui n'était qu'une étude préliminaire à son livre sur le témoignage personnel de la conscience de Jésus : *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*. Cette première partie comprend quatre chapitres : Les sources, le sens des espérances messianiques chez les Juifs, le développement de l'apocalyptique messianique en relation avec l'histoire religieuse et politique, la nature de l'apocalyptique, ses rapports avec les différentes directions du Judaïsme et du Christianisme naissant.

M. Baldensperger apprécie avec beaucoup de tact la composition littéraire des apocalypses juives. Il reconnaît avec tous les critiques au livre éthiopien d'Hénoch le caractère d'une compilation. Les *Paraboles* (*Bilderreden*) mises à part (37-71), il reste un morceau de résistance (1-36 et 72-105) (1) qui n'est lui-même qu'une compilation. Dans ce cas particulier, l'auteur insiste peut-être trop sur le raccord des idées, en vertu de ce canon que lorsqu'il s'agit d'apocalypses, un même auteur n'était point trop choqué de l'incohérence des traditions qu'il mettait bout à bout. Les Paraboles sont attribuées, et cette solution nous paraît la plus sage, à la fin du règne d'Hérode, mais il est assez hasardé de placer tout le reste environ un demi-siècle plus tôt. Et c'est une grave lacune que de n'avoir point traité du livre slave d'Hénoch. Le livre des Jubilés est attribué au temps qui a suivi la conquête de Jérusalem par Pompée. Cette date est une réaction contre l'opinion, presque régnante, qui descendait jusqu'au Ier siècle de notre ère; il faudrait probablement remonter encore plus haut. Depuis la publication du Rev. Charles (2), M. Schürer (3) a reconnu qu'il avait assigné à ce livre une date trop basse, sans toutefois se décider encore à préciser autant que le savant anglais qui se prononce pour les dernières années de Jean Hyrcan. M. Baldensperger renonce avec raison à voir dans l'*Assumptio Mosis* une polémique larvée contre le Christianisme, et pour la raison, tout à fait décisive, que l'ouvrage ne peut guère être postérieur de beaucoup à l'an 4 après J.-C. Ce très remarquable ouvrage est attribué à un homme pieux, qui n'avait d'autre souci que de se conserver pur de tout contact avec le monde en observant fidèlement la loi. Cette conclusion est loin de s'imposer contre celle de M. Schürer qui croit reconnaître l'esprit d'un zélote. L'auteur proteste, il est vrai, qu'il attend le secours de Dieu seul et ne parle pas de recourir aux armes. Mais c'est bien ainsi qu'ont débuté les Hasmonéens, et le Messie joue trop peu de rôle dans l'*Assumptio Mosis* pour que son auteur soit qualifié de *messianiste-piétiste*. Le IVe d'Esdras et l'Apocalypse syriaque de Baruch sont considérés comme des unités. M. Baldensperger se montre avec raison très sceptique contre les dissections tentées par MM. Kabisch, de Faye, Charles. Le cas n'est pas du tout le même que pour l'Hénoch éthiopien. Et il nous semble que l'auteur a parfaitement raison de regarder Esdras comme antérieur à Baruch, quoiqu'il n'ait pas donné en faveur de cette priorité les arguments décisifs.

Sur ces bases littéraires, M. Baldensperger construit une théorie du messianisme extrêmement intéressante. Le livre est très agréable à lire, il a presque le caractère français. Cette note n'est pas sans doute pour le faire apprécier beaucoup de ses compatriotes, qui traduiront volontiers : trop d'idées générales. Et peut-être en effet la construction est-elle en partie artificielle, mais elle est suggestive. On sait que l'idée du Messie a perdu de son importance entre l'exil et Daniel. On dit que le sacerdoce ne lui était pas favorable, que la dynastie de David qui portait les espérances avait disparu. M. Baldensperger cherche une raison religieuse. Le Messie avait toujours été un lien entre Dieu et l'homme : quand Dieu s'éloigne par le respect plus grand qu'on a de sa transcendance, le Messie qui se tenait du côté de Dieu s'écarte aussi et devient céleste, il sort du domaine de l'histoire pour entrer dans celui de la métaphysique. Daniel, génie créateur, ouvre une nouvelle phase du messianisme au temps de la persécution d'Antiochus Épiphane. Il y manque encore la pierre de voûte, le Messie personnel, mais il est en germe dans le Fils de l'homme. Ce qui importe à

(1) Sans parler de 106-108.
(2) *The book of Jubilees*. Cf. *RB*. 1903, p. 649.
(3) *Theolog. Liter.-Zeit.*, 5 décembre 1903.

l'histoire, c'est moins l'exégèse littérale d'un texte que l'interprétation qu'il a reçue. Et M. Baldensperger montre comment le Judaïsme a pu tirer du texte de Daniel le type du Messie céleste, du Fils de l'homme préexistant. — On aura remarqué que si l'auteur suit correctement une piste, celle qui aboutit au Fils de l'homme des paraboles d'Hénoch et du IVe d'Esdras, ce n'est en somme que l'une de celles qui se croisaient dans les allées et venues inextricables de l'esprit juif. C'est parce qu'il était absorbé par cette image du Fils de l'homme, surtout d'après les Paraboles d'Hénoch, que M. Baldensperger a fait la part si belle à l'Apocalyptique juive. Ce n'est ni la continuation, ni la transformation de l'ancienne prophétie, c'est « le détachement des attentes messianiques de l'idéal terrestre politique pour l'élever au surnaturel » (p. 173). Dans cet élan vers les sphères transcendantes et surnaturelles, l'auteur voit une préparation au Christianisme, une étape vers le progrès religieux intérieur qui en est l'essence. Il reconnaît pourtant que l'apocalyptique juive ne franchit pas le seuil de la religion intérieure et ne le foule même pas, car il manque à ces pressentiments la claire vue qui seule pouvait créer un corps de religion opposé à la légalité juive. Si c'était une transformation des espérances juives dans le sens moral intérieur, ce serait le Christianisme lui-même. Même restreinte à ces termes, l'influence des apocalypses juives nous paraît exagérée. Elles préparaient si peu au Christianisme que les deux plus importantes, celle d'Esdras et celle de Baruch, ont passé à côté du Christianisme sans le voir, si elles ne l'ont pas tenu pour une quantité négligeable.

II. — On est fort embarrassé pour juger l'aperçu de M. Bousset sur l'apocalyptique juive, tant il contient d'idées justes et de conclusions contestables, si bien qu'on se demande s'il n'y a pas quelque malentendu dans l'objet même du discours. M. Bousset commence par déclarer, et cela est l'évidence même, que l'apocalyptique n'est qu'une des manifestations de la vie religieuse des Juifs pendant les deux siècles qui ont précédé notre ère et pendant le siècle qui l'a suivie. Il faudrait donc déterminer nettement ce que c'est que l'apocalyptique. Lorsqu'il essaie de le faire, M. Bousset distingue entre la périphérie et l'idée centrale, et c'est son droit. La périphérie, c'est l'absence de méthode et de critique, les longueurs, les contes et les légendes, la fantaisie bizarre, la pseudonymie, les visions, extases, allégories, prophéties attribuées à d'anciens personnages, qui se servent de l'histoire pour préparer de nouvelles prédictions sur la fin des choses. L'idée centrale, c'est une nouvelle manière de concevoir le monde et les vues de Dieu sur lui. Tandis que l'ancienne prophétie annonçait le royaume de Dieu par Israël, et la domination d'Israël par le Messie, fils de David, l'apocalyptique oppose au monde présent le monde futur, mais un monde futur transcendant, avec un Messie préexistant semblable à un ange, et avec la Jérusalem nouvelle, cité descendue du ciel. « Aux simples espérances populaires se joint un intérêt cosmologique spéculatif et un intérêt universel. L'histoire du monde et de l'humanité apparaît comme une unité intime avec un but déterminé » (p. 20).

Il faudrait alors montrer qu'il y a dans toutes les Apocalypses plus d'universalisme que dans le second Isaïe ou une idée plus profonde de l'unité religieuse de l'humanité que dans le Jahviste qui a écrit l'histoire de la chute originelle. Peut-on mettre ici sur le même rang l'*Assumptio Mosis* et les parties eschatologiques du Testament des douze patriarches d'un côté, et de l'autre le IVe d'Esdras et l'apocalypse de Baruch? Le plus admirable est que M. Bousset a très bien compris à quel point tout se mêlait dans cette littérature pour aboutir en somme à un messianisme plus étroit que celui des prophètes. C'est M. Bousset en effet qui écrit ces paroles décisives : « Ces

nouvelles idées transcendantes servent finalement à faire monter encore le fanatisme national et non à en délivrer la piété ».

La véritable méthode serait donc de déterminer clairement, dût-on n'aboutir qu'à la périphérie, quel genre littéraire est l'apocalyptique, et de déterminer ensuite de quelles idées elle s'est faite propagatrice. La transcendance n'est nullement le partage de l'apocalyptique, puisqu'il est impossible de citer un seul ouvrage de ce genre aussi transcendant que la Sagesse dite de Salomon, et il est d'autant moins permis, dans une étude générale du Judaïsme, de négliger ce cas, que M. Bousset se préoccupe précisément de savoir quelle est l'origine de la nouvelle conception du monde où il voit le caractère propre de l'apocalyptique. On sait que M. Bousset est allé chercher en Perse, ou plutôt, car c'est bien loin, il a imaginé, une prédominance des idées spécifiquement zoroastriennes à Babylone où les Juifs pouvaient les connaître et se les assimiler. De plus en plus nous pensons qu'on s'étonnera à l'avenir que cette méthode ait pu passer pour critique. L'influence des Perses dans l'histoire des religions a été considérable : elle se résume dans le nom de Mithra et peut-être dans celui d'Anaïtis. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. On peut même ajouter sans exagération que les ressemblances qui frappent M. Bousset ne se trouvent même pas dans les Gâthas. Il faut recourir à des livres encore postérieurs. Et tandis que l'influence des Perses, maîtres des Juifs, aurait été nulle ou du moins n'aurait laissé aucun vestige, c'est au moment où les Juifs étaient assujettis aux Grecs qu'ils auraient emprunté aux Perses, à Babylone, une théorie du monde qui dominerait le judaïsme palestinien !

On réservera toujours, bien entendu, la question, il est vrai capitale, de l'empire exercé sur le monde par les esprits mauvais, ou plutôt de la hiérarchie de ces esprits sous un chef. Nous ne disons pas que cette question sera résolue dans le sens de M. Bousset, puisque pas un texte, même en dehors du canon, ne représente le diable comme mauvais par nature, mais elle demande à être examinée, tandis que lorsqu'il s'agit des périodes du monde et de sa fin par le feu, on peut toujours au préalable demander de quand datent les textes persans allégués (1).

L'origine persane de l'apocalypse ne peut être prouvée ni pour le fond des idées, ni pour la forme dont elles sont enveloppées; mais que penser de son influence sur le Nouveau Testament? Quoique M. Bousset s'exprime ici avec beaucoup plus de réserve, reconnaissant nettement l'originalité du Christianisme, il faut encore restreindre l'importance qu'on lui concède. Et pour la même raison, c'est que s'il s'agit du genre littéraire, le N. T. en est fort éloigné — sauf naturellement l'Apocalypse de saint Jean et le grand discours apocalyptique — et que s'il s'agit des idées centrales, elles n'appartiennent pas en propre à l'apocalyptique. Répétons que M. Bousset est très soucieux de rendre pleine justice à la valeur exceptionnelle de l'Évangile, et qu'il ne voit dans toutes les tendances religieuses et philosophiques de l'humanité que les pierres et les matériaux dont il s'est servi pour bâtir ; — encore peut-on discuter sur la carrière d'où sont sortis les matériaux.

III. — Si nous avons attribué tant d'importance à la conférence de M. Bousset, c'est qu'elle résume en termes clairs les ouvrages plus considérables de l'auteur sur la re-

(1) Par exemple, pour le feu final, Böklen cite dans les littératures juive et chrétienne des textes très nombreux. Le Parsisme est représenté par la prophétie de la Sibylle et d'Hystaspe (!) dans saint Justin (*Apol.*, I. 20), où Hystaspe vaut la Sibylle comme authenticité, et par les Gâthas (*Yasna*, 51, 9; 31, 3 et 19; 32, 7 : 34, 4; 47, 6) où plusieurs des textes cités sont relatifs à l'ordalie, et il n'en est plus question dans l'Avesta. Mais le Bundehesh ne tarit pas! Böklen, *Die Verwantschaft der judisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*, p. 118 ss.

ligion du judaïsme et les apocalypses. Le sujet était d'ailleurs si peu épuisé, que M. Volz a composé sur la seule eschatologie juive, de Daniel à Rabbi Aqiba, un répertoire très étendu, le plus complet qui existe sur la question. Les différents aspects sont abordés successivement, plutôt d'après le groupement des matières elles-mêmes que d'après l'ordre des temps. La première partie est une revue des sources; l'auteur ne traite pas *ex professo* les problèmes littéraires; il extrait seulement de chaque livre ses vues eschatologiques. La deuxième partie trace les grandes lignes de l'eschatologie, le temps du salut, le nouveau monde, le peuple et l'individu, le jugement du peuple et du monde, l'état intermédiaire, les vues matérielles et les vues spirituelles. La troisième partie entre dans le détail des acteurs et des scènes du grand drame final, le Messie, les justes ressuscités, la damnation, la manifestation du royaume de Dieu, la béatitude, le lieu du salut, etc. Le schéma est bien charpenté et bien rempli. Si ce livre est d'une lecture difficile et laisse dans l'esprit l'impression d'une confusion inextricable, c'est qu'il est le fidèle écho du sujet traité. M. Volz s'abstient sagement de faire intervenir les Perses dans l'eschatologie juive; il est fort réservé quand il s'agit de chercher dans la mythologie l'origine de telle ou telle idée apocalyptique. Pas de théories, beaucoup de textes classés; livre excellent, d'autant plus honorable que l'auteur est encore jeune et habite une petite ville.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

Kurzgefasster wissenschaftlicher Commentar zu den heiligen Schriften des Alten Testaments, auf Veranlassung der *Leo-Gesellschaft*, unter besonderer Mitwirkung von Prof. Dr. M. *Flunk*, S. J., in Innsbruck, Prof. Dr. W. A. *Neumann* in Wien, Domcapitular Prof. Dr. F. J. *Selbst* in Mainz, Prof. Dr. P. *Vetter* in Tübingen und Prälat und Hofrath Dr. H. *Zschokke* in Wien, herausgegeben von Prof. Dr. Bernhard *Schäfer* in Wien.

I. — **Das Buch Ezechiel,** erklärt vom Domkapitular Dr. *Peter Schmalzl*, Theologieprofessor am bischöfl. Lyzeum Eichstätt, 1901; in-8° de XI-473 pp. avec cinq illustrations.

II. — **Esdras, Nehemias und Esther**, erklärt vom geistl. Rat Dr. *Mich. Seisenberger*, Theologieprofessor am K. Lyzeum in Freising, 1901; in-8° de XII-210 pp.

III. — **Das Buch Daniel**, erklärt von Dr. *Paul Riessler*, Stadtpfarrer in Blaubeuren, 1902; in-8° de XVII-135 pp.

IV. — **Jeremias, Klagelieder und Baruch**, erklärt von Dr. P. *Leo Ad. Schneedorfer*, O. Cist., Professor an der Universität Prag, 1903; in-8° de XXIV-382 pp.

V. — **Die Bücher Samuelis**, erklärt von Theologieprofessor Dr. *P. Nivard Schloegl*, O. Cist. im Stifte Heiligenkreuz, 1904; in-8° de XXI-202 et 159 pp. Mayer et Cie, Vienne (Autriche).

La *Leo-Gesellschaft* autrichienne a eu l'heureuse idée d'entreprendre un commentaire scientifique de l'A. T. Le Prof. Bernard Schäfer en est l'éditeur général; les principaux exégètes catholiques d'Autriche et même d'Allemagne y collaborent. La *Revue biblique* est bien en retard pour parler de cette grande entreprise; peut-être en est-il beaucoup mieux ainsi, car on aurait été tenté au début de juger assez défavorablement une œuvre qui s'avance maintenant vers de très belles destinées et dont chaque pas est un progrès. Le programme date du 7 mars 1896; il était manifestement inspiré de sentiments très conservateurs. On entendait prendre pour base des expli-

cations la version ecclésiastique, d'après le texte latin, mais dans une nouvelle traduction allemande. En face cependant devait figurer la traduction des textes originaux. On excluait les *excursus* prolongés et les études de détail. Le titre de commentaire scientifique, qui n'avait encore été pris par personne, permettait de concevoir de grandes espérances, d'autant que le prospectus annonçait que les catholiques ne possédaient jusqu'à présent rien de semblable.

Chacun est juge de l'emploi de son temps, et il eût été de mauvais goût de porter un jugement sur un programme. Assurément les hommes distingués qui ont conçu ce plan savent mieux que des étrangers ce qui convient aux besoins des catholiques autrichiens.

Maintenant que l'œuvre est avancée, il est loisible de constater et les difficultés de cette méthode, et les solutions assez différentes fournies par les premiers collaborateurs.

I. — Le premier volume paru (en automne 1900) est l'Ézéchiel de M. Schmalzl. Dans un sentiment très louable, l'auteur a voulu traduire un texte hébreu établi d'après les règles de la critique. Dès lors un inconvénient, car ce n'est plus le texte traduit par saint Jérôme, et la comparaison avec la Vulgate n'a plus le même but; dès lors même une impossibilité, car il n'était pas permis, d'après le programme, de donner les raisons qui aboutissaient à la constitution de ce texte. L'auteur a pris le parti d'adopter le texte de M. Toy, dans la Bible polychrome de Paul Haupt, sauf quelques réserves, et dès le premier jour le commentaire catholique faisait donc preuve de dépendance vis-à-vis d'un commentaire protestant. En matière de critique textuelle ce ne serait pas une faute, si le texte de M. Toy s'était acquis des titres incontestables à être généralement accepté. Mais ce n'est pas le cas. Ne serait-il pas plus scientifique, et tout aussi catholique, de gagner de la place en supprimant la traduction allemande de la Vulgate, et de se réserver ainsi la faculté d'aborder les questions de détail? — Mais, d'après le programme, c'est précisément la Vulgate qui est à la base des explications. — Ce sera sans doute dans son texte latin qui est seul ecclésiastique, et les lecteurs du commentaire qui peuvent suivre la discussion du texte hébreu, ne s'accommoderaient-ils pas avec leur bible latine sans la traduction allemande? Il y a dans le procédé adopté, disons-le nettement, une casuistique un peu raffinée. Le commentaire se compose de sommaires et de notes : les sommaires sont d'après la Vulgate, soit; parce que la Vulgate ne s'écarte pas de l'hébreu dans les grandes lignes; en réalité ils résument aussi bien le texte hébreu; quant aux notes philologiques, elles expliquent ordinairement l'hébreu et le latin, avec une tendance à harmoniser, tandis que le seul intérêt de l'étude comparative serait de savoir pourquoi la Vulgate s'écarte de l'hébreu. Il arrive même que le sens de l'hébreu rejaillit sur la traduction de la Vulgate (1), et finalement M. Schmalzl, fatigué de faire de la copie inutile, se contente de traduire la Vulgate en insérant entre crochets les divergences de l'hébreu. Assurément il a tout fait pour mener à bien son œuvre si délicate, mais enfin il sera toujours plus facile de conduire à un cheval qu'à deux, et les difficultés d'un commentaire scientifique sont telles, qu'on aurait déjà beaucoup à faire en ne s'occupant que du texte original (2).

II. — M. Seisenberger, chargé d'Esdras, de Néhémie et d'Esther, ne paraît pas

(1) Par exemple XXII, 31, *effudi*, *consumpsi*, *reddidi*, sont rendus par le présent et le commentaire explique que c'est parce que le *waw* est consécutif.

(2) Il est difficile de savoir ce que l'auteur a voulu dire p. 93 : Thammus... en hébreu de מוכם.

avoir eu les mêmes préoccupations critiques. On serait tenté de dire qu'il a mieux compris l'esprit primitif du programme. A quoi bon un texte hébreu critique, puisque l'explication roule sur la Vulgate? Le texte massorétique de Baër « qui est le plus souvent d'accord avec la Vulgate » suffit parfaitement. Du moins aurait-on pu le traduire avec une certaine consistance, et le public se demandera pourquoi la tour *hammea* est la tour *Hammea* (III, 1) et ensuite la tour *Cent* (XII, 39).

L'introduction est strictement conservatrice. Esdras est l'auteur des deux livres qui portent son nom (dans la Vulgate), il est aussi l'auteur de la Chronique. Le livre actuel d'Esther est un extrait du livre hébreu primitif dont le texte est conservé par les LXX. On a fait des coupures parce que, la fête des Pourim s'étant transformée en carnaval, on préféra supprimer les passages qui contenaient le nom de Dieu pour ne pas le profaner.

Les notes sont un bon petit commentaire, semé de quelques mots hébreux.

L'auteur, sachant que les questions de longue haleine étaient interdites par le programme, ne fait aucune allusion à la théorie de M. Van Hoonacker sur l'antériorité de Néhémie par rapport à Esdras, sur les origines babyloniennes de la fête des Pourim, etc. Après la tentative très sérieuse de M. Schmalzl, c'était un recul.

III. — Avec le Daniel de M. Riessler, le commentaire entre dans une voie nouvelle. M. Riessler est à coup sûr un homme d'infiniment d'esprit qui a trouvé le moyen de se mouvoir librement dans les entraves du programme. Les deux colonnes se font vis-à-vis fidèlement, mais le commentaire ne s'attaque qu'au texte original, hébreu ou araméen. L'exégèse en est irréprochable au point de vue critique; elle donne la main aux résultats les plus assurés des travaux modernes.

Et dom Calmet avait déjà compris que le livre de Daniel convergeait vers les temps d'Antiochus Épiphane. Mais il paraît que cela ne peut plus se dire, aussi M. Riessler a-t-il soin de poser toujours une restriction : il ne s'agit que du texte massorétique actuel!

C'est donc à quoi en est réduit ce critique avisé qui nous paraît jouer en Autriche précisément le rôle du R. P. de Hummelauer en Allemagne. Prudence excessive, selon nous, et prudence très compromettante, car elle aboutit à une théorie de la composition du livre de Daniel qui paraîtra aussi étrange aux critiques que dangereuse aux théologiens. Pour concilier son sens exégétique loyal avec ce qu'il faut, paraît-il, affirmer de la personne de Daniel, voici ce que l'auteur imagine. Les chap. I-V ne se donnent pas comme écrits par Daniel et ont donc pu être écrits après lui d'après une tradition orale ou écrite. Mais les chap. VII-XII sont à la première personne dans la bouche de Daniel et ont donc été composés par lui. Les chap. VI, XIII et XIV ont été tirés d'une autre collection. Sous les Macchabées, on crut que l'ennemi annoncé par le prophète était Antiochus Épiphane, et on introduisit des gloses pour le désigner plus clairement. Vers 132-114 av. J.-C. les parties deutéro-canoniques furent ajoutées au livre. A cette époque paraissait la version des LXX; en même temps on composait un Targum en araméen et ce Targum prenait enfin la place du texte primitif (II, 4-VII).

Pour accorder le texte avec l'histoire, M. Riessler suppose avec Winckler que Nabuchodonosor malade est en réalité Nabonide (et cette conjecture est très heureuse) et que Darius le Mède est Cambyse, fils de Cyrus (et cette conjecture est une pure fantaisie). Malgré tout, l'auteur sent qu'il reste bien des difficultés ; si on lui demande son opinion sur la réalité objective des faits, il répond que cette question ne peut être tranchée que par la dogmatique. Nouvel accès de prudence mal inspirée. Car les théologiens — les vrais — ne sont pas aussi intraitables que quelques personnes se

l'imaginent. Ils nous demandent de regarder comme vrai tout ce que Dieu enseigne dans la Bible, mais ils comptent sur les exégètes pour leur dire ce qui est vraiment de l'histoire ou ce qui répond peut-être à un genre littéraire différent. Quoi qu'il en soit, il n'est pas sans intérêt pour nous d'avoir une bonne explication du « texte massorétique actuel ». Comme M. Riessler ne prouve pas, et ne paraît pas très désireux de prouver, que le texte primitif avait un autre sens, on s'en tiendra à celui-là, sans trop s'effaroucher de la conclusion qui en résulte sur l'époque de la composition de Daniel.

IV. — Avec Jérémie, il était beaucoup plus facile au R. P. Schneedorfer de se conformer aux intentions des éditeurs. Il est revenu à la méthode de M. Schmalzl, en ajoutant des réflexions morales et religieuses en vue de l'édification.

V. — Le dernier commentaire paru, celui des livres de Samuel, par le R. P. Nivart Schlögl, fait une part beaucoup plus considérable à la critique que tous ceux qui l'ont précédé, et marque vraiment une époque dans les progrès de l'exégèse catholique en Autriche.

Dans une rapide introduction, l'auteur expose ses idées sur le contenu et l'origine des deux livres. C'est presque une fin de non-recevoir qu'il oppose aux conclusions de la critique littéraire avancée, lorsqu'il nous dit à la page XVII : « Un point d'appui pour la distinction des sources dans le sens de la critique *destructive* ne peut se trouver dans les deux livres de Samuel. » La critique se mettrait, en effet, dans son tort si elle était destructive; mais sans nier l'élément subjectif qui s'est parfois glissé dans une dissection trop minutieuse du texte, on doit reconnaître que des résultats positifs ont été obtenus qui solliciteraient au moins la discussion. Il serait étrange par exemple que l'influence deutéronomienne ne se fût pas exercée sur la rédaction définitive de l'ouvrage. Cette influence se fait sentir surtout dans le chap. XII de I Sam. et l'auteur se complaît à signaler les rapprochements entre ce chapitre et le Deutéronome. Mais pourquoi conclure : « Au reste, d'après Hummelauer, le Deut. XII, 1 à XXVI, 15 n'est autre chose que la loi royale mentionnée dans I Sam., X, 25 »? Le docte jésuite a assez de bonnes choses dans son œuvre sans lui emprunter encore ses théories les plus aventureuses.

Il ne faudrait pas croire cependant que Schlögl s'en tînt à l'opinion simpliste qui voudrait trouver dans les deux livres de Samuel une parfaite unité d'auteur. Son système est plus compliqué et beaucoup plus critique que l'auteur ne veut bien le dire.

L'ouvrage primitif comprenait une histoire complète et détaillée, dont nous n'avons plus qu'un résumé. Pour les parties concernant Héli et Samuel, ce dernier avait pu être l'auteur du récit. D'autres prophètes, par exemple Nathan et Gad, poursuivirent l'œuvre commencée. A cette source appartiennent l'introduction à l'histoire de Samuel (I Sam., I, 1 sq.) et à l'histoire de Saül (I Sam., IX, 1 sq.). De même l'histoire de la jeunesse de David qui commence à I Sam., XVII, 12 et se poursuit à travers le chap. XVIII n'était autre, au début, qu'un passage du récit détaillé. Isolé ensuite de son contexte, ce morceau fut traité un peu comme l'histoire de Susanne dans Daniel: de là des remaniements, des additions, qui eurent le malencontreux effet d'introduire des contradictions apparentes entre les diverses parties de la narration. On poura se rendre compte des bouleversements que le texte sacré a subis dans ces chap. XVII et XVIII du premier livre de Samuel, en examinant l'ordre dans lequel il faut replacer les versets pour obtenir une suite satisfaisante. Pour le chap. XVII, v. 12 à 14, puis 15^{b}, 15^{a}, 16, 10, 17 à 25^{a}, 26, 27, 25^{b}, 28 à 31, 11, 32 à 58. Pour le chap. XVIII, 2, 1, 3 à 11, 12^{b}, 12^{a}, 13 à 16, 17^{b}, 13^{b} 17A$_{\alpha}$, 21^{b}, 17A$_{\beta}$, 18, 29^{b}, 30, 19^{a}, 26^{b}, 19^{b}, 20, 21^{a}, 22 à 28, 27^{c}, 28 (2°), 29^{a}.

Si nous faisons ces constatations, ce n'est pas pour le plaisir d'aligner des chiffres, mais pour montrer que les tendances de la critique *destructive* sont peut-être légitimées par le besoin de faire la lumière. Le long récit qui débute au v. 16 de I Sam., XXIII et se poursuit sans interruption jusqu'au chap. XXVII, ne serait, lui aussi, qu'un emprunt fait à une histoire beaucoup plus vaste et malheureusement perdue; aussi interrompt-il le cours des événements, et il faut rattacher les chap. XXVII et s. à XXIII, 15ᵃ. Des gloses nombreuses sont venues encore allonger notre texte, et ce n'est pas l'un des moindres mérites de Schlögl de les signaler au passage. Le premier livre de Samuel est donc une œuvre très composite, et il ne faudrait pas prendre à la lettre la division en trois parties que propose le commentaire : de I, 1 à VII, 17, les derniers juges; de VIII, 1 à XV, 35, l'histoire de Saül; de XVI, 1 à la fin, Saül et David. Le deuxième livre nous offre également des phénomènes de composition très curieux à constater. A partir du chap. XXI, nous avons une suite d'appendices ou de suppléments, qui doivent prendre place dans le reste de l'ouvrage. C'est ainsi que le chap. V, 17-25 a sa suite naturelle dans XXI, 15-52, tandis que IX, 1 s. devrait chronologiquement se localiser après XXI, 1-14. Entre les versets 6 et 7 du chap. XXI doit s'intercaler le verset 4 du chap. VI; au chap. XII, les v. 13 et 14 se trouvent mieux en situation entre 16ᵃ et 16ᵇ.

L'auteur n'est pas le premier à proposer cette reconstruction; mais son adhésion à la théorie de ses prédécesseurs est un garant de plus de la véracité de leur système. Primitivement les deux livres de Samuel ne formaient pas un tout distinct dans la collection des écritures sacrées : I Sam., I, 1 à VII, 17 était uni au livre des juges; I Sam., VIII, 1 commençait le premier livre des מַלְכִים qui ne se terminait qu'à I Reg., II, 11, tandis que le second livre allait de I Reg., II, 12 à II Reg., XXV, 30. Ce n'est que plus tard qu'un rédacteur eut l'idée de faire de l'histoire d'Héli et de Samuel une sorte d'introduction à l'histoire de la royauté et bloqua le tout sous le nom de livre de Samuel. Ces faits sont très intéressants à constater. Ils font toucher du doigt les modifications profondes que les livres saints ont pu subir, avant d'atteindre leur forme actuelle et même avant de prendre le nom qu'ils possèdent désormais. La critique littéraire a donc le droit de procéder avec une grande indépendance, lorsqu'elle veut analyser le mode de formation de tel ou tel livre. A elle de ne pas le faire trop hâtivement et de s'appuyer toujours sur des bases objectives. Le commentaire de Schlögl eût beaucoup gagné à exposer les raisons qui l'ont conduit aux conclusions que nous venons d'indiquer; mais il fallait bien tenir compte du programme! L'effort de l'auteur a surtout porté sur la critique textuelle qui, selon nous, constitue la véritable valeur de son ouvrage.

Il est vrai que le terrain a été défriché depuis longtemps. De Thenius à Budde et à Smith, on a pris à tâche de retrouver, autant que faire se peut, l'état primitif du texte actuellement si corrompu. Schlögl utilise avec discernement l'œuvre de ses devanciers. Mais, parmi ceux-ci, c'est sans contredit Klostermann qui occupe la plus grande place. Son nom revient presque à chaque page et même plusieurs fois par page. On sait que Klostermann est un de ceux qui ont le mieux montré tout le parti que l'on pouvait tirer des LXX pour la critique textuelle, et il n'a pas échappé au danger de les utiliser d'une façon trop systématique.

Nous croyons que Schlögl ne s'est pas assez tenu en garde contre cet écueil. Des phrases entières sont retraduites du grec en hébreu et destinées à compléter le texte massorétique. Il est des cas où ces restitutions s'imposent, comme dans I Sam., IV, 1, où la version grecque a conservé les préliminaires du combat entre les Philistins et Israël. De même, au chap. V, 3, 6, 9, c'est dans les LXX que nous trouvons clai-

rement distingués les deux fléaux qui expliquent le double ex-voto que les Philistins doivent envoyer en même temps que l'arche (VI, 5). Les lacunes du texte massorétique sont encore très heureusement comblées par la leçon des manuscrits grecs au chap. XIV, 41 et 42, lorsqu'il s'agit de découvrir la culpabilité de Jonathan. D'autres cas sont bien moins évidents, par exemple I Sam., XXIX, 10, II Sam., XI, 22. Il y a d'ailleurs tout un travail à faire pour retrouver la leçon génuine du texte grec, qui lui aussi a pu se corrompre en maint passage et subir bien des retouches ou des altérations. L'auteur, après Klostermann, applique de temps à autre aux LXX les principes de la critique textuelle; on remarquera en particulier I Sam., VI, 7; VII, 9; VIII, 4; IX, 4, 7, 21; 24, X, 2, 5; XIV, 25; XV, 3. Nous ne pouvons étudier dans le détail les nombreuses corrections qui sont proposées pour restituer le texte hébreu dans sa teneur primitive.

La plupart sont connues depuis longtemps et admises par la majorité des critiques. Il en est cependant qui nous ont paru assez risquées. Par exemple, dans I Sam., I, 1, nous ne voyons pas la nécessité de lire הָרָמָתִים « les Ramathéens » au lieu de הָרָמָתַיִם « Ramathaïm » qui est soutenu par les LXX « Ἀρμαθαίμ ». L'intéressant machal de I Sam., XXIV, 14 se comprend beaucoup mieux avec רֶשַׁע qu'avec פֶּשַׁע, à cause du jeu de mots qui se trouve à la base du dicton. L'auteur se félicite de supprimer « les remarques savantes des commentaires au sujet de l'incinération des cadavres », en corrigeant I Sam., XXXI, 12 d'après les LXX, et en comparant avec II Sam., I, 12. Il nous semble que c'est faire bon marché d'un passage des plus instructifs. Les LXX ont « κατακαίουσιν » qui traduit יִשְׂרְפוּ, et de ce qu'un manuscrit porte κατέκλαυσαν il ne s'ensuit pas que la leçon primitive ait été κατακλαίουσιν; ne serait-ce pas plutôt que ce κατέκλαυσαν ne représente qu'une mauvaise lecture de κατέκαυσαν? Nous avons constaté avec désappointement que, dans II Sam., V, 8, le célèbre וְיַגַּע בַּצִּנּוֹר était remplacé par וְיוֹאָב בֶּן־צְרוּיָה; nous ne nous attendions pas à voir apparaître Joab dans l'affaire, car il nous semble difficile de corriger le verset en faisant fond sur I Chr., XI, 6.

L'auteur ne pouvait manquer d'appliquer les théories métriques où il excelle aux parties poétiques des deux livres de Samuel. Le cantique d'Anne est attribué sans difficulté à la mère de Samuel. L'interprétation de I Sam., II, 1 est un tour de force : « elle (Anne) enseigne d'une belle façon que l'on ne doit pas porter de jugement sur les autres, mais considérer ses propres infirmités ». Le chant de l'arc (II Sam., I, 18 sq.) est beaucoup mieux compris. L'auteur a bien vu que 18[b] n'était qu'une glose marginale. De nombreuses corrections, suggérées déjà pour la plupart par Klostermann, permettent de goûter plus efficacement toute la poésie de cette belle élégie. Les strophes sont assez évidentes et les stiques bien marqués; le parallélisme exige quelques déplacements dans la série des versets : 22[a] après 21 et 22[b] après 23. Le grand psaume qui remplit le chapitre XXII de II Sam. est considéré tout entier comme appartenant à David. Pour la métrique, Schlögl renvoie à son ouvrage « *De re metrica veterum Hebræorum* ». Les dernières paroles de David dans II Sam., XXIII, 1-7 constituent aussi un poème et l'auteur remarque en note que « le texte est désespérément corrompu et ne peut être restauré sans avoir recours à la métrique, exemple bien instructif de l'importance de la métrique pour la critique textuelle ». Ceux qui sont restés sceptiques à l'égard des théories actuellement en vogue sur la poésie mesurée des Hébreux ne pourront souscrire à ce jugement. L'auteur est d'ailleurs un partisan convaincu du système de Grimme auquel il ne s'est rallié qu'à la suite de longues études de critique textuelle. Dans le cours de

ses remarques, il ne néglige pas de faire observer le rôle joué par le Paseq simple ou Legarmeh, comme indicateur de passages douteux ou corrompus (cf. I Sam., VI, 18; VII, 6; IX, 12, 24; XIII, 8; XIV, 36; XVI, 7; XVII, 13; XVIII, 10; XX, 9,12; XXIV, 11; XXV, 20, 31,34; XXVII, 1. — II Sam., II, 16; III, 12 etc...). C'est un excellent confirmatur de la thèse développée par Kennedy dans son ouvrage sur la valeur critique de la *Note-line* en hébreu (*RB.*, janvier 1904, p. 144).

Les questions de topographie, si importantes pour l'histoire des débuts de la royauté israélite, sont un peu négligées. Le plus souvent c'est le dictionnaire de Riehm qui est mis à contribution. Maspha est localisée sans commentaire à Nebi Samwil, et Tell-Naṣbe n'est même pas mentionné. L'auteur ne veut pas reconnaître deux Gibea, dont l'une aurait été située sur l'emplacement de Tell el-Foul. Pour Aphek, il se contente de citer Conder qui le place à Merdj-Fikieh, près de Bab el-Wad. Nous ne nous attendions pas à trouver Schlögl parmi les tenants de l'opinion surannée qui veut placer Sion sur la colline sud-ouest. Si la topographie laisse à désirer, en revanche la chronologie est soigneusement étudiée. Le système adopté est celui de Köhler et de Rost qui met la judicature d'Héli de 1131 à 1091, celle de Samuel de 1091 à 1051, le règne de Saül de 1051 à 1011; quant à David, il règne d'abord à Hébron de 1011 à 1004, puis à Jérusalem de 1004 à 972. A la suite de II Sam., X, l'auteur s'efforce de déterminer avec le plus d'exactitude possible la date des faits marquants du règne de David; il place en 1002 le transport de l'arche au mont Sion et en 992 la naissance de Salomon.

Il est superflu d'ajouter que le commentaire du R. P. Nivard Schlögl est une explication du texte hébreu. C'est ainsi que, en dépit du programme primitif, les nécessités de la situation ont conduit le commentaire autrichien au point qui avait été marqué avant qu'il eût commencé de paraître (*RB.*, 1900, p. 414 ss.). On ne peut que souhaiter qu'il avance courageusement dans cette voie au lieu d'affecter d'ignorer les problèmes soulevés autour de nous. Son succès est assuré s'il est traité avec la même compétence que le sont les livres de Samuel.

Jérusalem.

Fr. P. D.

Old Testament Prophecy, by the late A. B. Davidson, edited by J. A. Paterson. 8° de XII-507 pp. T. et T. Clark, Edinburgh, 1904; 10 sh. 6.

Ceux qui connaissent le remarquable article de A. B. Davidson, *Prophecy and Prophets*, dans le Dictionnaire de Hastings, t. IV, p. 106-127, liront tout de même avec profit ses leçons sur les Prophètes, publiées après sa mort par M. Paterson, son successeur dans la chaire d'hébreu de *New College* à Édmibourg. L'histoire de la prophétie en Israël, l'inspiration prophétique, les faux prophètes, l'enseignement des Prophètes, la prophétie messianique, ces mêmes sujets sont traités ici avec plus d'ampleur, malheureusement dans un ordre moins logique. M. Paterson n'a pas voulu suivre le plan de l'article pour n'être point obligé, dit-il, de modifier le manuscrit avec trop de liberté. On trouvera aussi dans ce volume, exposées avec de longs développements et beaucoup de pénétration, des questions qu'une étude strictement limitée à la prophétie en général et destinée aux colonnes d'un dictionnaire devait omettre ou ne toucher qu'en passant, tels les chapitres intitulés : *Typology in Nature and Revelation*, *Typology in Scripture*, *The Isaianic problem*. *The Restoration of the Jews*. Une soixantaine de pages sont consacrées au *Serviteur de Iahvé*. C'est Israël (p. 419). Ce n'est pas le peuple tout entier (p. 420) ; mais un Être idéal, un Israël intime au sein de l'Israël actuel (p. 435). Dans cette interprétation deux choses surtout sont insuffi-

samment expliquées : d'abord comment cet Israël idéal a pour mission de rassembler les tribus d'Israël dont il fait nécessairement partie (XLIX, 6), et dans quel sens il est appelé *Alliance du peuple;* si l'on compare les deux passages où cette expression est employée, XLII, 6 et XLIX, 8, *le peuple* est Israël ; *je te ferai Alliance du peuple* signifie : *sur toi je fonderai une Alliance nouvelle avec mon peuple.* En second lieu, comment cet Israël idéal souffre-t-il *à la place* de l'Israël réel (p. 454)? On nous dit (p. 442) que l'Israël idéal a toujours eu des représentants dans le peuple réel, les saints, les prophètes, les martyrs. L'histoire nous montre bien qu'ils ont souffert *avec* le peuple coupable, mais non point *à sa place.* D'ailleurs le Prophète parle au nom du peuple entier, quand il dit : « *Tous* nous étions errants comme des brebis... Et Iahvé a fait tomber sur lui l'iniquité de *nous tous* ». — Sur quelques points, par exemple dans la savante note sur la divination en Israël, l'article du Dictionnaire de Hastings (p. 107) est plus complet, plus au courant. Mais, en général, l'auteur y paraît un peu gêné pour exprimer librement ses convictions en ce qui concerne le surnaturel ; dans les *Leçons* publiées en volume, surtout dans le chapitre sur l'inspiration prophétique, il affirme avec beaucoup plus de netteté le caractère surnaturel de la prophétie. Ici, comme là, l'auteur fait peu de polémique : dans cet ouvrage de 500 pages, il nomme quelquefois Ewald, Hengstenberg, Bleek, Delitzsch ; et c'est à peu près tout. Il semble ignorer les hypothèses des derniers critiques ; il en est, sans doute, qu'il veut ignorer, et à bon droit ; mais plusieurs devaient être au moins mentionnées : ainsi l'opinion de Duhm sur *Trito-Isaïe*, celle de Marti et de Volz sur l'absence de tout Messie personnel dans la littérature hébraïque avant l'exil. Ces lacunes sont-elles imputables à l'auteur? Aurait-il publié ses leçons, dont malheureusement la date nous reste inconnue, sans les mettre au courant? L'éditeur devait-il pousser le scrupule de la fidélité au manuscrit jusqu'à s'abstenir d'ajouter çà et là quelques notes au bas des pages? Ne fallait-il pas expliquer, par exemple, cette contradiction déjà signalée dans une Revue : « Je ne sache pas que la prédiction soit un élément essentiel de la prophétie » (p. 11), et « L'essence de la prophétie est la prédiction » (p. 294). Malgré ces imperfections, l'ouvrage est vraiment utile à lire ; il est plein d'idées, comme tout écrit sorti de la plume de Davidson ; Driver a dit de ce savant professeur : Quel que soit le sujet qu'il aborde, il le traite toujours de main de maître et avec l'autorité d'un juge, « there are always two epithets which may be applied to his treatment of it : it is *masterly* and it is *judicial* ».

Albert CONDAMIN, S. J.

BULLETIN

Nouveau Testament. — Nulle tâche plus délicate que de faire pénétrer dans le grand public les résultats acquis de la critique biblique, de celle, entendons-nous, qui n'oublie pas le caractère sacré des Écritures. On demande partout à lire l'Évangile en s'aidant du progrès de l'histoire. Trop longtemps on a bercé ce désir en contant des détails de géographie et de mœurs qui sont sans doute scientifiques, mais qui ne font pas pénétrer dans la pensée des évangélistes. C'est beaucoup de mieux connaître le cadre; c'est plus encore de saisir l'idée religieuse chrétienne à ses débuts sous ses différents aspects, et de mesurer la portée de son efficacité sur les âmes.

C'est à ce point de vue, semble-t-il, que se sont placés les auteurs d'une étude sur le Nouveau Testament qui comprend une traduction et un commentaire. Le P. Rose s'est chargé des *trois synoptiques* qui ont paru presque simultanément (1). L'auteur des *Études sur les Évangiles*, écrivain nuancé, critique tellement consciencieux qu'on s'est plaint qu'il mettait les objections trop en relief, a dû plusieurs fois éprouver une sorte de violence, obligé qu'il était de dirimer d'un mot décisif des questions dont il apprécie, plus que personne, les difficultés. Mais quel service rendu au public auquel il s'adresse, d'être assuré d'avance que ces solutions ont été mûries par un esprit aussi scrupuleux de rendre la vérité avec ses modalités les plus déliées! Au surplus, le Professeur de Fribourg se réserve de justifier ses conclusions par un travail critique détaillé sur les mêmes Évangiles.

Dès à présent les traits généraux de l'interprétation sont tracés d'une main ferme. Les introductions esquissent la physionomie de chaque évangéliste. A propos de saint Marc, c'est une étude du secret messianique ; l'auteur prouve contre M. Wrede que l'ordre chronologique de Marc est conforme à la suite des faits. Parlant de la manière dont saint Matthieu a conçu la vie de Jésus, le P. Rose s'exprime ainsi : « Il ne l'a pas racontée pour elle-même; il ne s'est pas désintéressé de son temps et ne s'est pas efforcé de la regarder uniquement dans le milieu où elle s'est réalisée. La conception moderne de l'histoire qui nous oblige à nous détacher de notre époque, des idées actuellement en cours, pour faire revivre le personnage que nous voulons décrire, dans son cadre et sur la scène réelle qu'il a occupée, était étrangère au génie juif, au génie de notre auteur. Le passé ne l'intéresse pas pour lui-même; il ne l'intéresse qu'autant qu'il avertit, qu'il instruit et qu'il prépare le présent. La vie de Jésus, dans cet écrit, est en quelque sorte aperçue à travers les préoccupations du temps de l'évangéliste, pour expliquer l'économie du salut, telle qu'en fait elle se développait, pour justifier la providence de Dieu en montrant que le peuple juif s'était exclu lui-même du royaume par son aveuglement. On peut donc dire que ce

(1) Évangile selon S. Marc, traduction et commentaire, in-16, XXXII-174 pp.; S. Matthieu, XXXIV-233; S. Luc, XXIII-245; Paris, Bloud, 1904.

premier évangile est une histoire de Jésus mise au service de l'histoire de l'Église et de la prédication apostolique, pour la défendre et l'éclairer. C'est une œuvre apologétique que l'auteur a composée, et ces préoccupations se trahissent presque à chacun de ses récits » (p. XIV).

Cette déclaration ne met pas en suspicion les modalités reproduites par saint Matthieu, car le P. Rose dit, par exemple à propos du jeune homme riche (Mc., X, 17-27; Mt., XIX, 16-22), que « le dialogue entre Jésus et le jeune homme circulait dans la tradition primitive sous une double forme » (s. Marc, p. 96). C'était peut-être le cas de reconnaître que S. Matthieu avait cru devoir modifier la forme de Marc comme prêtant à l'équivoque. Ce détail — parmi tant d'autres — oblige à regretter l'absence d'une théorie, si courte fût-elle, sur les rapports des synoptiques entre eux.

« Pour S. Luc, — et sa dépendance vis-à-vis de saint Paul se révèle ici incontestable, — l'évangile est un salut, le salut mérité par la mort du Messie; la résurrection est la preuve que cette mort a été acceptée par Dieu comme un seul sacrifice expiatoire efficace; ce salut est acquis pour tous les hommes qui s'y prépareront par la pénitence » (S. Luc, p. XII). Si ce sont là des idées propres à saint Paul — à moins qu'on n'insiste sur le sacrifice expiatoire au sens formel, idée qui ne joue pas dans saint Luc un rôle prépondérant, — on ne voit pas ce que saint Pierre a pu prêcher de son cru (1). Dans ce discours où MM. Harnack et Loisy sont d'accord pour reconnaître l'accent de la catéchèse primitive, saint Pierre enseigne que Jésus est mort par un dessein particulier de Dieu (2). Ce dessein, c'était qu'il fallait que le Christ souffrît (3)... apparemment pour le salut de son peuple...

Aussi bien le P. Rose est-il bien éloigné d'un Paulinisme exclusif lorsqu'il reconnaît que la doctrine de la rédemption s'appuie sur une déclaration de Jésus que nous ont conservée les trois synoptiques et saint Paul (S. Marc, p. 146).

A noter aussi l'attitude de l'auteur envers ce système récent qui essaie de rattacher l'Église à la pensée de Jésus, Jésus ayant d'ailleurs la conviction qu'il commencerait son rôle de Messie avec la fin du monde. Ces auteurs « couvrent ce progrès, ce changement, d'un terme obscur, du mot *évolution*. Ce mot — beaucoup d'esprits rigoureux et précis souhaiteraient qu'il fût exclu de l'histoire et réduit à sa signification primitive — nous semble ici inexact et malheureux... Quand on différencie les termes à ce point, quand on marque entre eux un écart aussi considérable, c'est un contresens de dire que le Jésus de l'Histoire aurait évolué dans le Jésus de l'Église. Ce sont deux personnalités d'un autre ordre, distinctes et diverses. Il semble difficile que l'historien puisse mettre en doute les nombreux exorcismes qui tous sont en relation avec le royaume de Dieu; enlever les paraboles qui accentuent les différents aspects de ce royaume, son caractère intérieur et spirituel; effacer de l'évangile primitif le message de Jean qui annonce que celui qui vient après lui donnera le baptême de l'Esprit, et refuser à Jésus l'appel des païens; — s'il a renoncé à l'espérance monothéiste d'amener les Gentils à invoquer Jahvé comme Seigneur, s'il n'a pas prévu leur entrée dans le royaume, il est inférieur non seulement à Isaïe, mais même à Jonas et à Joël (4). Tous ces faits et tous ces dires sont attestés par les trois récits synoptiques; les exclure, c'est ruiner la personnalité et l'œuvre du fondateur et re-

(1) Le texte Marc, X, 45 n'est pas commenté.

(2) Actes, II, 23.

(3) Actes, III, 18.

(4) Cette dernière comparaison sera reprochée à l'auteur par les critiques qui tiennent que Joël est un des écrits les plus judaïquement particularistes de l'A. T.; elle est cependant justifiée croyons-nous, car les personnes visées par Joël (III, 5) ne peuvent être que les païens convertis.

noucer à porter un jugement sur ce qu'il fut et sur ce qu'il a révélé » (S. Matthieu, p. XXV ss.).

Ces lignes disent assez dans quel esprit est conçu le commentaire. S'il laisse résolument de côté toute recherche d'érudition — étalage facile, mais inutile au but proposé, — il s'attache aux points importants de la doctrine évangélique et en extrait vraiment la sève. Il faut s'attendre à ce qu'on reproche à l'auteur de n'avoir pas reconnu une réalité historique *aux détails* de la tentatiou de Jésus et telles autres manières de voir qu'il considère comme des résultats acquis par la critique. Combien plus de personnes seront surprises que cette fameuse critique, sceptique, railleuse et dissolvante, prétend-on, puisse être unie à une intelligence si pénétrante de la vérité révélée, à un sentiment si profond de la beauté du Christianisme, de sa gravité, des devoirs qu'il impose et de la noblesse qu'il confère. Les Évangélistes compris de cette façon ne sont plus objet de curiosité, mais source de vie. Ils l'ont toujours été, ils le seront toujours, et on peut bien dire que pour cela il leur suffit d'être ce qu'ils sont. Mais qui ne souhaiterait de les comprendre mieux, et dans un temps où tant de poussière est soulevée pour ternir leur pureté, qui ne serait reconnaissant à un maître de les présenter sous une forme qui les fait aimer davantage, avec une autorité qui rassure ceux qui seraient tentés de se troubler?

Faut-il terminer par une méchanceté — peu évangélique? Les auteurs ont inscrit en première page *Meminimus Jerusalem,* souvenir très doux à ceux qui les y out connus. Mais puisque la géographie ne pouvait avoir dans ce commentaire la place qui lui serait due dans une étude plus complète, pourquoi y faire figurer ces cartes et ces plans?

La tentative du P. Rose de traduire librement le Nouveau Testament d'après un texte grec éclectique est d'une allure plus libre que celle de M. Bernhard Weiss d'accommoder la traduction de Luther (1) aux besoins présents. Cela tient à ce que le savant catholique ne s'est pas cru lié à une traduction autorisée, tandis que M. Weiss a tenu à maintenir l'héritage du « père spirituel » du protestantisme. Pas toutefois au point de sacrifier ce qu'il regarde comme la vérité. Le texte qu'il entend traduire est celui qu'il a établi précédemment au terme d'une carrière de cinquante années consacrées à l'étude du Nouveau Testament (2). Ce texte n'était point celui que Luther avait sous les yeux. De plus il a bien fallu corriger les endroits où Luther avait « expressément manqué » ou mal rendu le sens du texte primitif. Il ne pouvait être question non plus de conserver la langue telle quelle. De sorte qu'on ne s'explique plus du tout comment M. Weiss avoue qu'il a conservé le texte de Luther « lorsqu'il ne rend le texte qu'inexactement », pourvu qu'il lui fût loisible dans ses annotations de rétablir le sens exact (3).

L'Église catholique est une école de respect; malgré cela nous serions tenté de dire que le respect touche ici à la superstition. Sans faire de compliments exagérés à M. Weiss, disons que sa traduction nous inspirerait beaucoup plus de confiance que celle de son Père spirituel, et, en réalité, c'est bien lui qui est le traducteur.

Le texte est coupé en petites sections, suivies de commentaires. Aucun étalage d'érudition, pas un mot grec. L'auteur avait assez fait pour le monde savant dans

(1) *Das Neue Testament*, nach D. Martin Luthers Überichtigter Übersetzung mit fortlaufender Erläuterung versehen von D. Bernhard Weiss. Deux partie, Évangiles et Actes des Apôtres, 8° de XX-566 pp.; Épitres et Apocalypse, 8° de 545 pp. Leipzig, Hinrichs, 1904.

(2) Édition du texte grec en trois volumes, Leipzig, Hinrichs.

(3) Dagegen habe ich den Luthertext durchweg beibehalten, wo er den Sinn nur ungenau wiedergibt und ich in der Erläuterung den genauen Wortlaut zur Geltung bringen konnte, t. I, p. XVIII.

ses précédents commentaires, il avait le droit d'y renvoyer pour la preuve de ses affirmations. Cependant il n'avait pas pour but l'édification pure. Ceux, — nous dit-il, — qui ne cherchent dans l'Écriture que l'édification n'ont pas besoin de commentaires. Il leur suffit des passages clairs; les autres doivent être entendus d'après l'analogie de cette foi. M. Weiss avait donc en vue l'explication historique du texte. Par où il entend, semble-t-il, une analyse raisonnée des idées et des faits, car la géographie et l'archéologie sont encore plus rigoureusement exclues que dans le commentaire du P. Rose. Ce commentaire est naturellement inspiré par la conception protestante de l'auteur, mais nullement systématique, et nous nous demandons comment un lecteur qui prétendrait se guider d'après les analogies de la foi saurait choisir entre le Christ, associé à la gloire de Dieu seulement après sa résurrection (1), et le Christ qui a quitté la gloire de Dieu pour se faire petit parmi les hommes (2).

Pourtant nous aimons mieux insister sur l'érudition et sur la modération critique d'un maître si honoré, que sur les embarras de conscience religieuse des fils spirituels de Luther.

L'ouvrage est précédé d'une petite histoire de l'origine du Nouveau Testament, dont les conclusions sont assez conservatrices; certains catholiques diront même trop conservatrices sur certains points. Par exemple l'épître de saint Jacques ne ferait aucune allusion polémique à la doctrine de saint Paul et serait même antérieure à l'épître aux Romains; à plus forte raison l'auteur admet-il que le quatrième évangile est de l'apôtre saint Jean. La deuxième épître de saint Pierre reste dans le premier siècle. L'épître aux Hébreux est de saint Barnabé, mais les épîtres pastorales sont de saint Paul. Sur les Evangiles synoptiques les conclusions de M. Weiss sont à peu près celles du P. Rose. Le Matthieu araméen avant 67. Le deuxième évangile par Marc de Jérusalem disciple de Pierre. Le troisième et les Actes de Luc, disciple de Paul.

Cette réserve d'un critique qui a passé sa vie entière dans l'étude raisonnée du Nouveau Testament est une leçon pour ceux qui ont plus d'audace, mais moins de compétence.

Du Rév. H. A. A. Kennedy un ouvrage très bien conduit sur l'idée que *saint Paul* avait *des fins dernières* (3). Titre des chapitres qui sont probablement autant de conférences : I La place de l'eschatologie dans la pensée religieuse de saint Paul; II Influences qui ont contribué aux conceptions de saint Paul sur les fins dernières; III Conceptions de saint Paul sur la vie et la mort; IV Conceptions de saint Paul sur la Parousie et le jugement; V Conception de saint Paul sur la résurrection; VI Conception de saint Paul sur la consommation du royaume de Dieu.

Quelques détails sur le point central de la Parousie d'après le jugement de l'auteur. Il cite d'abord les passages d'où on conclut que saint Paul attendait la Parousie, sinon de son temps, du moins du temps de ses auditeurs. Ils sont surtout contenus dans le deux épîtres aux Thessaloniciens et dans la première aux Corinthiens. La seconde aux Corinthiens respire moins l'imminence de la Parousie, mais elle se retrouve dans l'épître aux Romains, ce qui, pour le Rév. Kennedy, est une preuve décisive qu'on ne saurait, avec Holtzmanu, Sabatier, Teichmann, tracer le chemin du développement graduel des idées eschatologiques de saint Paul (p. 163). Cependant il nous dit plus

(1) Notes sur Rom., I. 1-7.

(2) Notes sur Phil., II, 1-11.

(3) *Saint Paul's conceptions of the lasts things*, by the Rev. H. A. A. Kennedy, M. A. D. Sc. 8° de xx-370 pp. London, Hodder and Stoughton, 1904 (The Cunningham Lectures for 1904).

loin (p. 192 s.) en termes très justes : « Selon toute apparence, plus il (saint Paul) vécut et connut son Seigneur, moins il se sentit porté à insister sur des prévisions circonstanciées pour lesquelles il n'y avait pas de terme humain de comparaison. »

Pourquoi, chez saint Paul, cette extrême préoccupation de la Parousie? Certains rapprochements de style entre les épîtres et les évangiles synoptiques prouvent qu'il s'agit là d'un thème touché par Jésus. Sans accepter une dissection précise du grand discours eschatologique (Marc, XIII et parallèles) en deux sources, un discours original de Jésus et une petite apocalypse juive, l'auteur admet que des discours de Jésus sur la destruction de Jérusalem et sur la Parousie, distincts à l'origine, ont été groupés. Tout le monde se sert de cette hypothèse pour le discours sur la montagne de saint Matthieu.

Jésus a donc parlé de sa Parousie, mais son dessein n'était pas de concentrer l'attention sur sa proximité ou son éloignement. Comme l'a bien dit J. Weiss (*Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, p. 69) : « Le point essentiel de la prédication de Jésus n'est pas l'approche plus ou moins imminente de la crise, mais la pensée que le royaume de Dieu vient maintenant avec une certitude absolue. La crise est inévitable, le salut n'est plus un rêve, mais une incontestable réalité ».

Ceux qui prétendent que Jésus s'est trompé en annonçant la fin prochaine du monde attribuent à Jésus une idée toute mécanique de la prophétie. C'est une injustice puisqu'il n'a pas prétendu connaître les modalités extérieures (Marc, XIII, 32). Il s'attachait au plan rédempteur de Dieu, sachant bien qu'il agit par les causes secondes.

Les disciples savaient que le royaume de Dieu fondé par Jésus devait croître jusqu'à son entier développement; c'était l'enseignement des paraboles. Alors le Maître reviendrait, ce serait son jour.

Ce jour du Seigneur avait toute une littérature dans la Bible et saint Paul en était imprégné, ses expressions le prouvent. Il a transcrit les métaphores des prophètes telles quelles. « Il n'est pas du tout légitime, quoique cela se fasse couramment, d'interpréter avec un littéralisme prosaïque dans le N. T. ces images poétiques, hardies, si chères aux esprits des Orientaux, que les lecteurs de l'A. T. comme saint Paul savaient estimer selon leur signification véritable ». Ces paroles du Rév. Kennedy sont admirablement justes et peuvent servir de canon.

Il faut cependant expliquer comment saint Paul était tellement préoccupé de l'imminence de la Parousie.

D'abord cet âge à venir, l'éon futur qui marquait pour les prophètes la fin des temps, saint Paul le sentait réalisé en lui au point de vue spirituel. Il pouvait dire qu'il appartenait à ceux qu'avait atteints le terme des âges (I Cor., X, 11). De plus, son époque était un temps d'anxiété; tout le monde attendait la crise finale. Enfin, c'était un thème courant que l'intensité du mal, poussé à l'extrême, amènerait l'intervention de Dieu. Or l'endurcissement des Juifs, leur acharnement à priver même les autres du salut dont ils ne voulaient pas, paraissait à saint Paul une provocation à la colère de Dieu. Cette intervention, pour un chrétien, c'était la venue du Christ. Encore est-il que l'apôtre s'est abstenu de décrire les circonstances de cette parousie, sauf en partie dans la première aux Thessaloniciens (I Thess., IV, 16-18). Même dans ce cas sa sobriété est bien éloignée des peintures de fantaisie des apocalypses juives (1).

(1) Dans une note, p. 186, M. Kennedy rapproche l'Apocalypse de Baruch et le IVe d'Esdras comme écrits dans le demi-siècle où saint Paul a écrit ses épîtres; il ne faut pas oublier cependant que les deux apocalypses juives ont été rédigées sous l'impression de la chute de Jérusalem, moment capital dans l'histoire du judaïsme.

L'avènement de Jésus est surtout un jugement. Or saint Paul n'en a pas décrit la marche. On a même soutenu que dans sa propre doctrine de la justification il n'y avait plus de place pour ce jugement dramatique, puisque le fidèle est déjà jugé et absous. Le Rév. Kennedy montre qu'il n'y a pas antinomie, mais insiste sur le but de saint Paul qui n'était pas d'annoncer les modalités du jugement, mais sa souveraine importance dans l'ordre moral du salut. Si on ajoute, à ces considérations plutôt négatives, l'opinion de saint Paul que la fin ne viendrait pas avant un certain événement qui est probablement la fin de l'Empire romain — que rien n'annonçait comme prochaine, — on sera porté à beaucoup de réserve dans l'appréciation définitive de la pensée de saint Paul sur l'imminence du jour du Seigneur. « Il ne professa jamais une connaissance précise des temps et des saisons. Son jugement était principalement formé par l'observation des progrès spirituels qui se développaient dans l'humanité. A certains moments il lui semblait que le monde était prêt pour le Christ. A certains moments on eût pu croire que le mal était assez mûr pour exiger le jugement du Messie. Mais nous ne le voyons jamais se lamenter sur les délais de la fin. Même lorsque ses pensées de la Parousie sont les plus fortes, il n'apprécie jamais au-dessous de leur valeur la signification de son opportunité présente » (p. 221).

De ces sages observations ne pouvons-nous pas conclure que ni le Christ, ni saint Paul n'ont enseigné comme une vérité certaine et révélée l'imminence de la fin du monde? Et si les pressentiments personnels et les aspirations de saint Paul vers l'avènement d'une justice plus parfaite, vers la révélation de la gloire du Christ, vers l'achèvement rapide du royaume de Dieu, ont leur écho dans ses épîtres, en quoi cela engage-t-il l'enseignement formel et positif de l'Église primitive?

Mais nous n'avons à constater ici que le tact avec lequel le Rév. Kennedy a traité une question difficile. Sa conviction est qu'on ne comprend pas saint Paul, Hébreu, fils d'Hébreux, sans se référer constamment à l'A. T., mais que sa pensée propre est toujours en même temps inspirée par son contact avec Jésus ressuscité. Et c'est bien en effet dans cette transformation du vieil homme en un homme nouveau que se trouve le secret de la pensée de l'Apôtre. Quelques allusions aux livres apocryphes et à l'eschatologie des Perses auraient plus d'intérêt si l'auteur avait fixé sa position sur les dates (1).

M. Walter Bauer, prévôt-doyen à l'Université de Marbourg, s'est préoccupé de rechercher quels étaient, en dehors des Évangiles, les écrits apostoliques reçus par les Pères syriens, depuis le milieu du IVe siècle jusqu'à l'établissement définitif du schisme (1). Les quatre Évangiles étant lus, depuis longtemps déjà, dans toute l'Église, il était superflu d'enregistrer les nombreux témoignages des écrivains de cette époque, qui fut l'âge d'or de la littérature syriaque.

Avant d'aborder l'examen des témoignages, M. Bauer a eu l'heureuse idée de consacrer un chapitre spécial à l'énumération des sources qui peuvent nous renseigner sur l'étendue et les variations du canon syrien. C'est avec raison qu'il a fait une place, parmi ces sources, aux écrits des Pères antiochiens. Ceux-ci, en effet, pour parler la langue grecque, n'en sont pas moins de vrais syriens, et les représentants d'une même tradition. On sait d'ailleurs les relations suivies, qui existaient alors entre An-

(1) *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche*, von Walter Bauer; Giessen, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1903. In-8°, IV-80 pp.

Le Rév. Kennedy nomme le livre des Jubilés une apocalypse (relativement) récente; les deux qualifications doivent être contestées.

tioche et Édesse, les deux grands centres intellectuels de la Syrie antérieure et de la Syrie cis-euphratique. Il y avait donc tout intérêt, dans la question qui nous occupe, à ne pas négliger le témoignage d'écrivains, tels que Titus de Bostra, Diodore de Tarse, Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Polychromius, Théodoret, etc.

L'histoire proprement dite du canon occupe les deux tiers du volume; elle est exposée avec méthode et clarté. Les textes sont examinés avec soin et soumis à une critique sévère; malheureusement, l'incertitude qui plane sur l'origine d'un certain nombre d'écrits rend la tâche du critique très délicate.

Avec tous ceux qui l'ont précédé dans cette étude, M. Bauer reconnaît qu'à l'époque dont nous parlons les Syriens orientaux et occidentaux possédaient dans leur canon les Actes des Apôtres, les neuf épîtres de saint Paul adressées à des églises, et les trois épîtres pastorales. Seule la lettre à Philémon fut l'objet de quelque doute, et encore ce doute ne fut-il ni universel, ni de longue durée; car déjà, au temps de saint Jean Chrysostome, personne ne songeait plus à contester sa canonicité. Or, chose étrange, tandis qu'une portion considérable de l'Église exclut encore du canon l'épître aux Hébreux, tous les Pères syriens la reçoivent sans hésiter. Non contents de la citer, de la commenter, Éphrem, Théodore, Chrysostome et Théodoret défendent avec énergie son origine paulinienne contre ceux qui la nient ou la révoquent en doute.

Outre les quatorze épîtres de saint Paul, les écrivains d'Antioche et d'Édesse mentionnent encore plusieurs écrits, faussement attribués à l'Apôtre. La lettre aux Laodicéens était certainement très répandue au IVe siècle. A-t-elle jamais été considérée comme canonique? Il est difficile de le dire. Mais le fait que Théodore de Mopsueste la rejette comme apocryphe, prouve, à tout le moins, qu'elle n'a jamais été universellement reçue. Quant à la troisième épître aux Corinthiens, il est hors de doute qu'elle avait alors sa place dans la collection des Divines Écritures; saint Éphrem le dit clairement. Mais l'absence de témoignages ne permet pas de déterminer l'époque et les circonstances où elle fut exclue du canon des Syriens orientaux. Depuis la découverte, au mont Sinaï, d'un catalogue syriaque qui contient l'énumération stichométrique des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, on s'est demandé s'il ne fallait pas admettre, dans l'Église syrienne, l'existence d'une deuxième épître aux Philippiens. Sans se prononcer d'une manière absolue, M. Bauer estime que la double mention d'une lettre aux Philippiens, dans le canon publié en 1894 par Mme Lewis, ne saurait être attribuée à une erreur de copiste. Les raisons qu'il en donne sont loin d'être décisives; elles rallieront peu de suffrages.

Les recherches de l'auteur sur la place faite aux épîtres catholiques dans la littérature sacrée de l'Église syrienne, constitue la partie la plus intéressante de son livre. Ce n'est pas, en effet, sans quelque étonnement, que l'on voit ces épîtres rejetées par plusieurs écrivains d'Antioche et d'Édesse, à une époque où elles étaient à peu près universellement reçues dans les autres Églises. Les plus anciens témoins que nous possédions, le catalogue du Sinaï, la doctrine d'Addaï, Aphraate, ne mentionnent aucune de ces épîtres. Saint Éphrem lui-même ne semble pas avoir admis leur caractère inspiré; il cite cependant la première de Pierre, la première de Jean, et très probablement aussi l'épître de Jacques. Nul doute surtout, si nous nous en rapportons au témoignage de Léonce de Byzance, que Théodore de Mopsueste ne les ait exclues de son canon. Diodore de Tarse, Polychromius, Nestorius, le Pseudo-Ignace, Apollinaire de Laodicée, ont certainement connu les grandes épîtres catholiques; mais comme ils n'y font le plus souvent que de simples allusions, on ne saurait dire s'ils les mettaient au nombre des livres canoniques. Quoi qu'il en soit cependant de leur opinion, nous constatons déjà, vers la fin du IVe siècle et le commence-

ment du ve siècle, une tendance de plus en plus manifeste à reconnaître le caractère inspiré des trois grandes épîtres catholiques. Chrysostome et Théodoret les emploient au même titre que les épîtres pauliniennes. Quant aux quatre autres épîtres catholiques, les Syriens orientaux et occidentaux s'accordent à les passer sous silence, et vraisemblablement aussi à les tenir pour apocryphes. L'Apocalypse ne semble pas avoir joui d'une autorité plus grande. Saint Éphrem, il est vrai, et peut-être le Pseudo-Ignace lui empruntent plusieurs paroles; mais nous avons de bonnes raisons pour croire qu'ils n'entendaient pas la mettre dans le Nouveau Testament.

Dom Morin poursuit la série de ses brillantes découvertes. Le dernier fascicule de ses *Anecdota Maredsolana* contient des traités ou *homélies inédites de S. Jérôme* sur quatorze psaumes (1). Le R. P. les a trouvées dans divers manuscrits de la manière qui suit : Les homélies sur les psaumes **10**, **15**, **82**, **84**, **87**, **88**, **89**, **92**, **96**, étaient dans le *cod. Vatic. lat.* 317 (a. 1554), dans le *cod. Vatic. Ottobon. lat.* 478 (XVIe siècle) inférieur au précédent comme valeur, et dans le *cod. S. Marc. Venet. lat. class.* I, XCIV (XIIe siècle) bien préférable aux deux premiers, car il semble dépendre plus directement d'un exemplaire antique. Le *cod. Laurent. Medic. Florentin. Plut.* XVIII, XX (XIe siècle), renferme six des traités contenus dans les mss. nommés ci-dessus, et en outre cinq qui ne s'y trouvent pas. Ce sont des homélies sur les ps. **83**, **90**, **91**, **93**, **95**. Cette série de quatorze homélies est bien de saint Jérôme; il n'y a aucune présomption à l'affirmer si l'on est tant soit peu familier avec la tournure d'esprit et le style du saint docteur et surtout si l'on se donne la peine de jeter un coup d'œil sur les rapprochements faits par l'érudition de l'éditeur entre de nombreux passages des homélies jusque-là inconnues et d'autres tirés des œuvres bien connues de saint Jérôme. Un texte probant entre tous est celui de la fin du traité sur le ps. **15**, où l'orateur renvoie ceux qui l'écoutent à son livre des Questions hébraïques : « *Saba enim verbum, ut in* LIBRO QUOQUE HEBRAICARUM QUAESTIONUM (2) *diximus, quatuor res significat : plenitudinem et satietatem, iuramentum et septem.* »

Le genre d'exégèse usitée dans ces instructions est avant tout le genre anagogique comme saint Jérôme nous en avertit d'ailleurs à plusieurs reprises. Il dit par exemple (*De ps.* **82**) : « *Quoniam semel coepimus* derelicta historiae vilitate *sensum ad altiorem spiritalis intellegentiae expositionis modum extollere...* » (*De psalmo* **93**) : « Viduam et advenam interfecerunt. *Historia manifesta est : si autem voluerimus interpretari secundum anagogen* etc. ». Cependant il sait profiter du sens premier des psaumes quand il s'adapte convenablement à son genre homilétique. Ainsi au ps. **10**, qui n'est pas nécessairement de David, *quia nihil psalmus iste praecipuum habet quod non possit etiam sub cuiuslibet iusti persona intellegi*, il est plutôt question des impies qui s'efforcent de ruiner les lois de Dieu et d'abattre le juste, tandis que celui-ci invoque Celui qui peut le délivrer de l'adversité. C'est en effet l'interprétation la plus naturelle du ps. *In Domino confido*. Dans son traité sur le ps. **15** il revient souvent sur le sens historique, quoiqu'il tâche de s'en écarter pour suivre un thème spirituel continu. Le « *multiplicatae sunt infirmitates eorum* » pourrait bien se corriger selon lui en « *multiplicatis idolorum cultibus* », car le terme de διαπονήματα revêt ordinairement chez Aquila le sens d'idoles. On dirait que saint Jérôme admet l'origine lé-

(1) *Anecdota Maredsolana*, vol. III, pars III. *Sancti Hieronymi presbyteri Tractatus sive Homiliae in Psalmos quattuordecim.* Detexit, adiectisque commentariis criticis primus edidit D. Germanus Morin, O. S. B. Accedunt *eiusdem sancti Hier. in Esaïam tractatus duo et graeca in Psal. fragm.* Item *Arnobii iunioris expositiunculae in Evang.* 4° XXIV-203 pp. Oxford, Parker, 1903.

(2) Genes., XXI, 30; XXVI, 32 sq.; XLI, 29.

vitique du morceau quand il rappelle à propos du *Dominus pars hereditatis meae* le texte où le Seigneur se donne comme le partage des Lévites. Mais ce qui le confirme dans l'exégèse spirituelle de ce psaume c'est l'application qu'en ont fait au Christ les Actes des Apôtres, II, 29-32.

Au point de vue oratoire ces homélies ont, à côté des défauts qui accompagnent toute improvisation, de réelles beautés. Saint Jérôme a su, bien avant les orateurs du XVIIe siècle, tirer un grand effet de la position du Christ à la droite de son père durant la lapidation de saint Étienne : ... *surrexit a solio et stetit ad dexteram Patris quasi et ipse pugnaret pro martyre* (*De ps.* **15**).

Controversiste ardent, il demande aux textes tout ce qui est de nature à confondre l'adversaire. Ainsi il ne laisse pas passer une occasion de polémiser contre les Origénistes qu'il accable avec sa fougue ordinaire en plusieurs endroits (cf. p. 54, 56, 62).

Quelques détails ne sont pas sans intérêt. Au cours de l'explication du titre du ps. **15** il donne ce renseignement que Dom Morin rapproche de celui de Josèphe (*Antiq. jud.*, VII, X, 3) : « *Talem titulum et Abessalon inane sibi extruxit sepulchrum; qui usque hodie permanet in dedecus et testimonium parricidae.* » On pourrait encore faire remarquer que dans ses développements sur les mérites du nombre dix (*De ps.* **10** *init.*) saint Jérôme s'est tout au moins rencontré avec la *Didascalie*, qui se livre à ce propos aux mêmes spéculations. Le chiffre dix est sacré par le fait qu'il est représenté par un yod ou un iota, lettres initiales des noms divins de יהוה et de Ἰησοῦς. Il serait aussi à se demander si cette indication qu'on lit à la page 35 : *Undecim petit poenas contra illos* (hereticos), *quia undecim apostolorum mysteria negaverunt*, n'aurait pas quelque rapport avec la tradition de la composition du symbole par le collège apostolique.

Enfin, nous avons quelques vagues données sur les circonstances dans lesquelles furent prononcées certaines de ces homélies. Le prédicateur a hâte de finir son exposition du ps. **87** parce que le moment de la communion approche : *iam hora compellit ad carnes Salvatoris... accedere.* Dom Morin pense que de même la plupart des autres ont eu lieu avant la synaxe eucharistique (p. 50, note). Sur le verset 6 du ps. **91** saint Jérôme donne en raccourci les lignes d'un traité sur la Trinité; à la fin il s'aperçoit qu'il en a assez dit pour les fidèles et prie les moines dont les discussions théologiques avaient donné lieu à cette digression de rivaliser entre eux d'ascétisme pratique plutôt que de profondeur théologique.

Deux traités sur Isaïe font suite aux homélies sur les psaumes. Le premier (Is. I, 1-6) comme le second (Is., VI, 1-7) sont pour l'éditeur l'œuvre évidente de saint Jérôme. On sait qu'autour de ce second traité il y avait eu quelque discussion soit au sujet de la date, soit surtout au sujet de sa génuinité. Tandis que D. Amelli (1) en avait fait un ouvrage de la jeunesse de saint Jérôme (381) et que M. Mercati (2) en avait mis en doute l'origine hiéronymienne, Dom Morin en fait un de ces discours que le saint docteur improvisa au plus fort de sa lutte contre les Origénistes (402). La véhémence du discours bien loin de la modération que gardait l'orateur à ses débuts (cf. *RB.* 1901, p. 391), comme l'appareil critique dont le savant éditeur a appuyé son texte, font qu'il est difficile de refuser l'assentiment à sa conclusion.

L'opuscule se poursuit par quelques fragments grecs de saint Jérôme sur les psaumes. Ici la question de génuinité est autrement difficile à trancher que pour les œuvres précédemment examinées, la question de la grécité de saint Jérôme étant

(1) *Sancti Hieronymi...* Tract. contra Origenem de visione Isaiæ, 1901.
(2) *RB.* 1901, p. 385 ss.

encore enveloppée d'une grande obscurité, comme l'avoue Dom Morin lui-même. Finalement on nous donne des « *expositiunculae* » d'Arnobe sur l'Évangile. C'est un spécimen d'exégèse ultra-spirituelle.

Nous souhaitons à l'infatigable chercheur qu'est Dom Morin de faire de nouvelles découvertes; les pièces inconnues ne peuvent venir au jour avec un meilleur parrain.

Dans le n° 1 du volume VI des *Texts and Studies* (1898) recensé dans cette Revue (*R.B.* 1899, p. 173), dom C. Butler établissait le véritable texte de l'*Histoire lausiaque* de Pallade, en le dégageant de l'*Histoire des Moines* de Rufin qu'un rédacteur postérieur aux deux écrivains lui avait peu adroitement accolée. De plus, en refusant à l'œuvre de Pallade un original copte pour de bonnes raisons et en établissant la véracité de cet auteur non moins solidement, D. Butler donnait Pallade comme une source de première valeur et faisait naître le désir de posséder son Histoire dans un texte aussi pur que possible. C'est ce texte qui figure dans le n° 2 du vol. VI des *Texts and Studies* (1). La forte introduction qui le précède nous permet de nous y fier en toute sécurité. C'est une étude approfondie des manuscrits grecs à la connaissance de l'éditeur : 28 d'entre eux représentent ce qu'on pourrait appeler le *Textus receptus* de la Lausiaque (B). Un autre groupe d'une dizaine environ contient un texte qui a plus de simplicité et moins de rhétorique que B; ce texte plus court est désigné par G. Dix autres représentent un texte composite (A) qui, dans la longue recension (Hervet, du Duc et Migne), s'accroît de l'Histoire des Moines de Rufin. Sozomène, qui écrivit son histoire une vingtaine d'années après la Lausiaque, n'a connu que G. Des emprunts faits à Pallade par le rédacteur des Apophthegmes prouvent encore que le texte G était en cours au ve siècle. La recension B ne manque pas cependant d'une certaine antiquité puisque l'auteur de la Vie de Mélanie la jeune semble l'avoir mise à contribution, ce qui la ferait remonter au dernier tiers du ve siècle. Mais la supériorité de G est incontestable; le parallèle établi par le savant éditeur entre les deux états du texte est là pour en convaincre, B n'est qu'un texte *metaphrastic*, amplifié avec peu de bonheur. Par qui? Par Pallade lui-même? ce n'est guère soutenable. En tout cas, G a toutes les marques d'un texte authentique; c'est donc G que l'éditeur publiera non sans avoir soumis à une rigoureuse critique les manuscrits qui le représentent. C'est ainsi qu'il passera par-dessus les scrupules d'une orthodoxie outrée, qui est allée jusqu'à substituer les premiers noms venus aux noms exécrés mais authentiques d'Origène, d'Ammonius ou d'Évagre.

Parmi les notes qui suivent le texte se trouve une discussion fort bien conduite sur la localisation de Nitrie et de Scété. D. Butler rejette l'identification généralement admise de la partie nord de l'ouadi Natron avec Nitrie et de la partie sud avec Scété pour suivre Ptolémée (liv. IV, c. v) qui place Scété au nord de Nitrie, c'est-à-dire entre le Delta et l'ouadi Natron. — A noter un passage où *agapé* a bien le sens d'eucharistie (c. XVI). Le démon feint d'être un serviteur qui porte des pains; « c'est, dit-il, l'agape du frère un tel, et demain à l'aurore du sabbat il faudra des offrandes ». — Il y a lieu aussi d'être frappé avec l'éditeur de la coïncidence des épitaphes et des corps du Sérapion et de la Thaïs trouvés à Antinoë (*Annales du Musée Guimet*, XXX, 51) avec ce que nous savons de l'histoire des deux personnages si connus qui portent ces mêmes noms. Pour ce qui regarde la Palestine, entre tout ce qui est digne d'intérêt, remarquer que les restes de S. Jean-Baptiste sont dans le martyrium du caloyer Innocent au mont des Oliviers, opinion difficile à accorder avec ce qu'en dit Rufin. Comme nouvelle contribution à la question de sainte Sylvie l'on doit

(1) *Texts and St.*, vol.. VI. n° 2, *The Lausiac history of Palladius*, by D. Cuthbert Butler, 8°, CIV-278 pp., Cambridge, University-Press, 1904.

admettre sur la foi des meilleurs manuscrits que Pallade ne parle que d'une *Sylvania belle-sœur* de Rufin le préfet, laquelle fit un voyage d'Ælia en Égypte (LX). Enfin on ne saurait trop remercier D. Butler d'avoir tiré au clair la chronologie des deux Mélanie et celle de Pallade. La Lausiaque aurait été écrite en 419-420 d'après ses calculs. Un appendice sur les rares documents étrangers que Pallade a cru devoir ajouter à ce qu'il tenait de sa connaissance personnelle termine cette publication dont la valeur sera appréciée de ceux qu'intéresse le monachisme oriental.

De quelle manière doit-on s'appuyer sur les données fournies par les premiers écrits chrétiens pour dresser dans son ensemble le cadre de la composition de l'Église primitive? C'est ce que cherche le R. P. Bruders, S. J., dans son ouvrage, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolichen Wirksamkeit an bis zum Jahre* 175 *n. Chr.* (1). Au début de l'âge apostolique, on trouve à côté des Apôtres et de leurs auxiliaires des chrétiens favorisés de certains dons de l'Esprit-Saint appelés charismes. Comment alors discerner la communauté de ses chefs? Le charisme se distingue-t-il de la fonction? Les termes qui désignent à l'origine les dignitaires ecclésiastiques, pas plus que le sens donné au mot charisme jusqu'en 175, ne permettent de saisir entre les deux une différence. En fait, cependant, cette différence existe. Elle est nettement indiquée dans l'épître de saint Clément aux Corinthiens. Ce n'est point un don immédiat de l'Esprit-Saint qui donne place dans la hiérarchie, c'est le choix fait par des hommes éprouvés et choisis jadis par les Apôtres. Les Apôtres avaient été choisis et envoyés par le Christ comme le Christ avait été envoyé par Dieu. Même processus noté par saint Ignace dans ses épîtres. On sait aussi combien l'évêque d'Antioche mettait les fidèles en garde contre les inspirations privées et les actes produits en dehors de l'autorité établie, ce qui n'était pas en faveur de certains charismes. Saint Clément est-il l'auteur de la théorie de la transmission de l'autorité divine telle qu'on vient de l'exposer? Non, puisque saint Paul dit (Gal., I, 1) qu'il tient sa charge non des hommes, mais de Jésus-Christ et de Dieu le Père et qu'il envoie à son tour des hommes éprouvés remplir les fonctions, soit de prédicateurs itinérants, soit de supérieurs sédentaires. Dans les épîtres pastorales l'élément voyageur de la hiérarchie disparaît, et nous rejoignons par là saint Clément, qui ne parle que de l'institution du personnel sédentaire. Les Évangiles de leur côté nous disent l'envoi des Apôtres à la prédication de la doctrine du Christ et à la fondation de l'Église.

Il faudra savoir gré au P. Bruders d'avoir voulu démontrer qu'il existe une autorité chrétienne représentée, qu'elle est une institution divine historiquement certaine, non plus en s'appuyant sur une terminologie imprécise, mais sur le fait bien caractérisé de la mission (*die Sendung*).

La seconde partie de l'étude du R. P., qui est la moins originale, traite des ramifications de l'autorité ecclésiastique, des trois degrés de la hiérarchie, de la transformation de l'épiscopat plural en épiscopat monarchique, questions bien souvent exposées, mais que l'auteur aborde avec une réserve qui s'étudie à ne rien voir au delà des textes.

Il y a plus d'intérêt à lire la troisième partie de l'ouvrage où se déroulent devant nos yeux l'activité passagère mais brillante du personnel pérégrinant et charismatique, le mode d'élection des présidents et fonctionnaires de communautés, où l'on pèse les détriments et les avantages que le personnel sédentaire a retirés de l'amoindrissement

(1) 8° XVI-405 pp., Mayence, Kirchheim, 1904; fait partie des *Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte* d'Ehrhard et Kirsch.

des charismes, où l'on cherche les rapports entre l'autorité constituée et les fidèles doués de faveurs spirituelles.

L'auteur enfin donne en appendice la traduction de l'épître de saint Clément, une esquisse de la vie des personnages qui ont joué un rôle dans l'administration de l'Église primitive, les dates des différents écrits de l'âge apostolique, et une série de textes relatifs à la question qu'il vient de traiter.

Les textes sont, au dire du P. Bruders, relativement peu nombreux, et ne permettent pas, par conséquent, d'avoir de la question une connaissance historique bien précise.

Ancien Testament. — M. Davidson n'avait pas eu le temps de mettre la dernière main à sa théologie de l'Ancien Testament. Elle a été publiée par les soins de son ami, M. Salmond (1). Les titres des chapitres indiqueront sur quels points s'est surtout portée la réflexion de l'auteur : I la science de la théologie de l'Ancien Testament ; II la doctrine sur Dieu ; III la nature divine ; IV l'esprit ; V les attributs divins ; VI la doctrine sur l'homme ; VII le péché ; VIII la doctrine de la rédemption ; IX le bien suprahumain et le mal ; X sacerdoce et expiation ; XI la doctrine sur les fins dernières, l'idée messianique ; XII l'immortalité. La critique littéraire a soulevé de nombreuses questions de chronologie. Tout le développement historique en dépend ou les commande. M. Davidson a pensé que le morcellement indéfini des prophètes avec la prétention de dater chaque fragment était une tâche qui surpassait les forces de l'érudition la plus attentive. Il s'en tient donc à de grandes périodes suffisamment distinctes. Les titres des sujets traités montrent à eux seuls que l'auteur a surtout voulu approfondir les concepts religieux de l'A. T. ; il a beaucoup médité la Bible, beaucoup réfléchi, et s'est efforcé très consciencieusement de pénétrer son enseignement, de le rendre accessible à notre esprit dont la formation est si différente de celui des Hébreux. Il eût gagné beaucoup à élargir son horizon par la méthode comparative. Une demi-page sur les religions sémitiques, c'est bien peu, encore qu'elle soit prudente et réservée (2). Il était inévitable que l'ouvrage, demeuré inachevé, ne pût tenir compte de certaines découvertes récentes, par exemple sur le sens primitif du mot *kipper*, « expier ». M. le Principal Salmond, par un sentiment d'amical respect, s'est borné à de très courtes notes. Et en effet, quelques détails d'érudition précise auraient changé le caractère de l'ouvrage, sans beaucoup de profit. On le lira surtout pour le groupement des idées philosophiques ; les catholiques regretteront que le caractère surnaturel de la révélation ne soit pas mieux mis en relief, mais sauront gré à l'auteur d'avoir évité le ton tranchant de certains savants qui savent beaucoup mais qui croient savoir trop de choses.

Dans la Bible polychrome de Paul Haupt, l'édition du texte hébreu des *Rois* par M. B. Stade, assisté de M. F. Schwally, les notes traduites en anglais par MM. R. E. Brünnow et Paul Haupt (3). Ce qui a surtout frappé le public dans cette Bible, ce sont les couleurs ; c'est la Bible arc-en-ciel. Ce qu'elle a de plus important pour l'étude, ce sont les notes de critique textuelle. On sait en effet que les preuves de la distinction des sources sont réservées pour la traduction anglaise, tandis que les

(1) *The theology of the Old Testament*, by the late A. B. Davidson, edited from the Author's manuscripts by S. D. F. Salmond ; Edinburgh, Clark, 1904 ; 8° de XI-553 pp.

(2) P. 43. Après avoir refusé aux patriarches un monothéisme abstrait, l'auteur ajoute : « we can perceive that their conceptions of God at least did not differ greatly from those wich we now have ». Il pense que les premières impressions religieuses ont été produites par l'aspect du ciel. Elles ont pu conduire au monothéisme si les phénomènes paraissaient se rattacher à une cause, au polythéisme s'ils paraissaient mettre en relief plusieurs pouvoirs.

(3) *The book of Kings*, grand in-8° de 309 pages, Leipzig, Hinrichs, 1904.

changements textuels sont expliqués à côté du texte hébreu. De la critique littéraire nous ne pouvons donc jusqu'à présent que constater les résultats acquis par les éditeurs. On distingue d'abord ce qu'on nomme le *main body* des *Rois*, mais qui n'est guère qu'une trame, un abrégé réduit à des notices sur le début, le caractère et le temps des règnes. Ce squelette est attribué à un pieux rédacteur imbu de l'esprit du Deutéronome, vers les derniers jours du royaume de Juda. Le véritable corps des deux livres se compose d'extraits empruntés à d'anciennes sources et de légendes relatives aux prophètes, ces dernières postérieures à l'exil sous leur forme actuelle.

L'abréviateur, tout en étant empreint de l'esprit du Deutéronome, n'est pas le deutéronomiste qui figure avec sa couleur spéciale. Le nombre des couleurs ne suffit même pas à marquer le nombre des auteurs puisque cette même teinte représente encore le continuateur de l'abréviateur et des additions destinées à unir au livre les légendes des prophètes. Cela sans préjudice d'autres sources et d'autres harmonisations et de petites additions ou gloses, dont un bon nombre est rejeté en marge. Les critiques sont assez d'accord pour admettre le caractère composite des livres des Rois; on peut prédire, sans être prophète, que cet accord ne se réaliserait pas dans le détail proposé par MM. Stade et Schwally. Ce qui nous inspire le plus de doute, ce sont les additions (orange clair) non deutéronomistes d'origine inconnue. Mais encore une fois il faut attendre les raisons des éditeurs.

Quoi qu'il en soit de la critique littéraire, la critique textuelle est une œuvre d'une haute valeur, appelée à rendre des services excellents. On y trouve bon nombre des meilleures suggestions de Klostermann, mais sans aller aussi loin que lui dans la voie des corrections arbitraires. La version des LXX sous la double forme des éditions de Swete et de Lagarde est constamment employée, et souvent même les mss. cursifs sont cités. On pense que les traducteurs grecs n'ont jamais commis comme traducteurs d'amplifications notables. Mais s'ils avaient toujours sous les yeux un texte hébreu, ce texte était parfois un remaniement plus ou moins heureux de celui qui a servi de prototype au texte massorétique.

Ainsi la célèbre addition après I Reg., XII, 24 est qualifiée de midrach. Quelquefois cependant le texte des Septante est préféré, et on le dit en note, même si on ne l'a pas trouvé assez clairement supérieur pour pénétrer dans le texte hébreu comme retraduit. MM. Stade et Schwally sont extrêmement réservés à l'égard du babylonisme. Plus d'une fois P. Haupt introduit des additions entre crochets qui ne sont pas sur ce point en parfaite harmonie avec l'ensemble. Il est manifestement plus sympathique à certaines conjectures de Winckler (1). C'est ainsi que Stade et Schwally ayant très délibérément et très justement refusé de remplacer Édom par Aram dans la guerre des Judéens (2) contre Mésa, Aram au lieu d'Édom reparaît dans une addition de P. Haupt (3). Et, pour ce verset particulier, il doit avoir raison, car Mésa était bien attaqué par le roi de Juda et le roi d'Édom, mais il tente de fuir non pas vers le roi d'Édom, mais vers le roi d'Aram. Dans ce même récit on eût pu du moins mentionner la conjecture de Cheyne קיר חדשת au lieu de קיר חרשת qui donne à la ville de Moab un nom intelligible.

Quelquefois l'éditeur général admet la réplique. Il cite Winckler comprenant

(1) Par exemple au sujet des pays de *Muṣri* (p. 120). Les notes de P. Haupt ont souvent une valeur spéciale pour la philologie sémitique comparée.

(2) Le texte hébreu dit Josaphat, celui de Lucien Ochozias; les éditeurs pensent que le texte primitif disait simplement le roi de Juda,

(3) II Reg., III, 24.

ביתאל non comme un nom propre, mais comme l'assyrien *bit-ili*, « temple ». A quoi Stade et Schwally répondent : *fantastic and unmethodical whim.*

Il est impossible, dans une simple indication bibliographique, d'entrer dans une discussion de détail; mais il est très heureux que le texte à lui seul ait fait l'objet d'une étude spéciale aussi attentive. C'est incontestablement le travail le plus complet et le plus sûr qui ait paru sur le livre des Rois dans l'ordre de la critique textuelle.

De M. Joseph Kley, une étude sur *la Composition du Pentateuque* (1).

L'auteur débute par un exposé des principes catholiques qui règlent la matière. Toute théorie sur la composition du Pentateuque doit respecter sa crédibilité (*Glaubwürdigkeit*) : il ne doit pas contenir de fiction. Si donc on admet que la tradition non écrite a pu conserver les paroles de Moïse jusqu'au temps d'Esdras, on peut dire qu'Esdras le premier a rédigé le Pentateuque. Mais l'auteur n'admet pas cette transmission. Il s'impose donc des limites plus étroites.

— Il y a là une étrange confusion de principes. Le Pentateuque ne contient pas seulement ce qu'a dit Moïse, mais ce qui s'est passé depuis la création du monde, dans une certaine ligne choisie par l'auteur du livre inspiré. Avec le critérium de M. Kley, nous allons tout droit aux couches de documents adamiques, noachiques, etc., du R. P. de Hummelauer (2).

Le principe catholique est autre. Il n'exige pas que nous ne voyions dans le Pentateuque que de l'histoire vraie, mais seulement que nous n'attribuions pas des erreurs à Dieu par l'intermédiaire de l'auteur inspiré. Si la rédaction est tardive, nous ne pouvons plus donner avec la même certitude le texte comme une histoire objective, à mesure que nous remontons dans le temps; il en résultera seulement que nous n'appliquerons pas à la tradition légendaire les règles de l'histoire officielle. Il paraît qu'il ne faut pas se lasser de redire ces choses. M. Kley pense-t-il qu'il y a plus de temps entre Moïse et Esdras qu'entre Adam et Moïse? Que devient donc son critérium?

Encore est-il que cette préoccupation de l'auteur, d'affirmer que l'Église laisse une certaine liberté à la critique, ne répond guère à sa façon de traiter le sujet. De cette liberté il n'avait aucun besoin, puisqu'il se contente de soutenir la thèse conservatrice. L'exposé des systèmes modernes prend 140 pages; la partie positive n'en comprend que 96, encore débute-t-elle par un retour de près de 20 pages sur l'état de la question.

Ce qui reste est divisé en trois sections : Motifs archéologiques et linguistiques, motifs de philosophie religieuse, servant à déterminer l'époque de la composition du Pentateuque, témoignages qui l'attribuent à Moïse. En somme, d'un ouvrage d'assez bel aspect, il reste 65 pages pour exposer les objections. Le rapport du Deutéronome avec le reste du Pentateuque n'est même pas abordé; il est du même auteur que le reste, parce qu'on y retrouve le même archaïsme (3).

A plus forte raison les sources P et J sont-elles une chimère.

— On a dit depuis longtemps que la composition littéraire du Pentateuque devait être examinée le texte en main, et non à la manière des cercles scolastiques de philosophie. Qu'un débutant ait été attiré par le sujet du Pentateuque, et qu'il ait assez

(1) *Die Pentateuchfrage, ihre Geschichte und ihre Systeme.* Von der hohen Kath.-theol. Fakultät zu Tübingen gekrönte Preisschrift, 8° de 239 pp. Münster, Verlag der Alphonsus-Buchhandlung, 1903.

(2) Et en effet on nous dit p. 238 que, pour l'histoire de Joseph, Moïse a sûrement trouvé des materiaux dans les archives égyptiennes. Pourvu que ce ne soit pas le *Conte des deux frères!*

(3) Le fameux הִיא qui marque une époque de la langue où le pronom masculin n'était pas distingué du féminin! Mais cela se passe-t-il ainsi même chez les négres ?

bien mis en ordre les arguments de Naumann, Cornély, Vigouroux, avec quelques données d'histoire orientale empruntées à Hommel et quelques remarques textuelles empruntées à Klostermann, nous ne saurions le trouver mauvais. Mais que la haute faculté catholique de Tübingue lui ait donné un prix, c'est ce qui étonnera quelque peu. En revanche, nous ne sommes pas étonnés et presque satisfaits que la *Revue biblique* ne figure pas dans le catalogue assez long des productions consultées : mais que peut bien signifier : « Revue de théologie 1901 de Huegel-Lacrange » ?

Les *Psaumes*, traduits de l'hébreu (1), font beaucoup d'honneur à l'érudition, au bon goût, au sentiment très sûr des rapports de l'hébreu et du français que possède Mme la marquise d'Eyragues. Il est très regrettable que la traductrice se soit crue liée à des opinions dites traditionnelles dont on croirait par instant qu'elle va s'affranchir. Elle a su du moins éviter certains contresens qu'on prétend canoniser (2). L'ouvrage est précédé d'une lettre de M. Vigouroux et d'une préface de Son Éminence le cardinal Mathieu.

M. J. W. Thirtle aborde, par une méthode toute nouvelle, la difficile question des titres des Psaumes (3). Après avoir constaté que la clé des interprétations est perdue, il n'hésite pas à dire qu'il l'a retrouvée.

Tout le monde partage les titres en quatre catégories : ceux qui indiquent l'auteur présumé, ceux qui prétendent marquer les circonstances historiques de la composition, ceux qui le caractérisent comme un chant, un psaume etc., ceux qui sont relatifs à l'exécution musicale. C'est surtout sur ces derniers que s'est exercé M. Thirtle, et le premier résultat de son travail a été de les réduire à un seul, *ʿal neginoth*, « avec des instruments à cordes ». D'après certains commentateurs les autres mots de cette catégorie font allusion à des mélodies connues. M. Duhm, très réservé, maintient le sens musical et fait observer que précisément les termes techniques et de musique sont obscurs pour ceux qui ne sont pas initiés.

M. Thirtle trouve sa voie dans le cantique d'Habacuc qui *s'ouvre* par un titre relatif à l'auteur et à la nature du poème, mais qui *se termine* par ces mots : « au maître de chant sur mes instruments à cordes ». « Au maître de chant » n'est donc pas un titre, mais une note qui devrait toujours être placée à la fin des psaumes. S'il en est autrement dans notre psautier, c'est que les anciens manuscrits ne marquaient aucun intervalle ; la première chose à faire pour l'intelligence des titres est donc de reconnaître qu'une partie d'entre eux n'est qu'une note finale qu'il faut en règle générale reporter à la fin du psaume précédent.

Cette conjecture est bien ce qu'il y a de plus séduisant dans le nouveau système, mais on est assez dérouté de constater que de cette façon tel psaume, par exemple le Ps. LXXXVII, se trouvera avoir deux fois, en tête et en queue, son titre d'auteur. Toutefois l'objection ne serait peut-être pas insoluble, et si l'auteur s'en tenait là, il y aurait à tenir compte très sérieusement de son hypothèse.

Mais ce n'est pour lui qu'un point de départ. La note finale devient non plus une indication pour l'exécution musicale, mais une caractéristique du psaume lui-même. Les personnes qui voudront vérifier n'oublieront pas qu'il faut toujours prendre le

(1) In-8° de LXIV-427 pp., Lecoffre, Paris, 1904, couronné par l'Académie.

(2) Ps. XLIX v. 3 : *c'est pourquoi Elohim l'a béni à jamais ;* v. 8 : *c'est pourquoi Elohim, ton Dieu, a répandu sur toi...*

(3) *The titles of the Psalms*, their nature and meaning explained by James William Thirtle, petit in-8° de VIII-386 pp., 1904, London, Henry Frowde.

titre du psaume suivant pour l'appliquer en queue au psaume qui précède. C'est ainsi que *Chochannim*, « les lis » ou « les fleurs », indique le printemps et la fête de Pâque, et on constate dans le psaume des allusions à la délivrance d'Israël (1) ; *Gittith* ou *Gittoth*, « les pressoirs », marque l'automne et la fête des Tabernacles, le psaume célébrant Iahvé comme la bonne Providence d'Israël. L'importance donnée à David dans les titres doit se retrouver dans les notes finales : *Muth-Labben*, « la mort du champion » (Ps. VIII), est une allusion à la mort de Goliath ; *Maḥalath* est une danse qui rappelle encore Goliath ; *Maḥalath leʿannoth*, « danser avec chants », c'est au moment où David transporte l'arche au mont Sion (Ps. LXXXVII); « la biche de l'aurore » est une belle image des sentiments du Ps. XXI ; « la colombe des térébinthes lointains » désigne le psaume qui parle des ailes de la colombe (Ps. LV, 6); *Al-tachḥeth*, « ne détruis pas », convient aux psaumes d'humiliation. *ʿAlamoth* marque assez naturellement des chœurs de femmes, l'idée n'est pas nouvelle, mais quel rapport secret entre *Cheminith*, « l'octave », et des chœurs d'hommes (2)? *Iedûthun*, nom propre, comme chœur spécialisé à la louange, et *Neḥiloth*, « héritages », comme action de grâces pour l'héritage d'Israël, ne sont guère moins étonnants. Sortant un peu de son thème principal, M. Thirtle voit dans *Mikhtam* un psaume personnel, dans *Maskîl* une homélie, dans *Chiggaiôn* un cri d'angoisse; *Sélah* est un signe de ponctuation et *Higgaiôn* une méditation.

Ayant ainsi exclu des Psaumes tous les termes de musique sauf un, en affectant de les traduire de la façon la plus naturelle (!), l'auteur s'étonne que des indications si limpides, relatives au sens du psaume ou à son usage liturgique, n'aient plus été comprises des Septante. Elles étaient donc bien anciennes! Et du coup il se trouve avoir en main un argument pour attribuer le Psautier à David et à ses contemporains.

Arrivé à ce point, M. Thirtle revient à ses adversaires et leur demande s'il est vraisemblable en particulier qu'on ait pu faire allusion (à propos de Chouchan) à des instruments étrangers usités à Suse. Imagine-t-on, s'écrie-t-il, une mélodie chantée par des patriotes français sur l'air de Waterloo (3)? Nous n'en connaissons aucune, mais M. Thirtle n'a-t-il pas entendu parler de la chanson de Marlborough que tout le monde fredonne en France, même ceux qui n'ont pas oublié les noms de Ramillies et de Malplaquet?

Conclusion : *la clef* n'est pas encore trouvée. La dissertation ne comprend que 174 pages; le reste du volume est occupé par la traduction des Psaumes (*Revised Version*) accompagnée des titres selon le nouveau système.

Nul n'était mieux qualifié que M. Geffcken, l'éditeur des *Oracula sibyllina* (édition des écrivains chrétiens de Berlin) (4), pour donner un nouvel avis sur la composition et la date d'origine des célèbres poèmes. C'est ce qu'il a fait dans un court exposé (5) se référant en partie à un travail antérieur (6).

Pour Geffcken, comme pour tout le monde, le livre IIIe est le plus ancien; mais il serait même en partie antérieur à l'emploi du personnage des Sibylles par les Juifs, et c'est là la nouveauté. Non qu'on ne soupçonnât déjà que les auteurs juifs aient utilisé des fragments de Sibylles païennes, mais on n'osait trop les montrer du doigt.

(1) *Chouchan ʿEdouth* est la seconde Pâque!

(2) L'auteur ne paraît pas trouver trop ridicule un rapprochement avec la circoncision des garçons le huitième jour.

(3) Chap. XXI, p. 160.

(4) Cf. *RB.* 1902, p. 615 s.

(5) *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, Texte und Untersuchungen, N. F., VIII, 1 : in-8° de IV-78 pp.

(6) *Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1900, p. 88 ss.

M. Geffcken assigne III, 97-154 à une véritable sibylle babylonienne bérosienne, qui racontait la légende de la tour de Babel, de Kronos, de Titan et de Iapétos. Déjà l'évhémérisme avait transformé certains dieux en rois; un Juif pouvait donc très bien accepter ce poème et en tirer parti, en disant *Dieu* au lieu de *les dieux*. Ce qui prouve que le texte primitif disait les dieux, c'est que telle est bien la leçon d'Alexandre Polyhistor, racontant la même histoire, au moins d'après le texte reproduit par Josèphe (1). A cette sibylle babylonienne, G. joint une sibylle persique, qui devait être mal disposée pour Alexandre, ce qui concorde avec III, 381-387. Les deux morceaux pourraient avoir été composés vers l'an 200 av. J.-C.

Le gros du livre est juif, et c'est l'opinion générale, mais G. croit pouvoir distinguer ce qui appartient plus complètement à un Juif de la période des Séleucides, vers le milieu du IIe siècle av. J.-C. (2), et ce qui a été inspiré par les oracles païens de la sibylle érythréenne (3). Un autre Juif aurait ajouté le passage qui fait allusion au second triumvirat (4). Les retouches chrétiennes, en dehors du prologue (1-45), sont les vers 776, 371 et 372, et le célèbre passage où il est dit que Béliar vient des Sébasténiens. M. Geffcken y voit, très plausiblement, une allusion à Simon le Mage.

Le livre IVe est une œuvre juive de l'an 80 ap. J.-C. Le livre Ve aurait plus d'unité qu'on ne l'admet généralement; il a été écrit en Égypte sous Domitien ou Nerva et respire la haine contre Rome; cependant 1-51 a été revu sous Marc-Aurèle par un Juif qui s'accommodait aux circonstances.

Le livre VIe est un hymne hérétique, émanant d'une secte inconnue, au IIe siècle.

Le VIIe est judéo-chrétien, du milieu du IIe siècle.

Le VIIIe est chrétien. La haine contre Rome persécutrice, l'imminence de l'Antéchrist, l'attente du jugement, arrachent au chrétien du temps de Marc-Aurèle les mêmes accents que la ruine de Jérusalem au Juif contemporain de Titus. I et II ne forment qu'un seul livre, alternativement juif et chrétien (5). Le chrétien est origéniste; il a imité le livre VIII. Le Juif a voulu compléter le IIIe livre, qui commençait à la tour de Babel, en remontant à la création et au déluge pour se reporter ensuite à la fin des temps. Les livres XI à XIV n'ont plus le même intérêt religieux, et c'est pour cela (d'après Geffcken) qu'ils n'ont pas été cités par les Pères. XI et surtout XIV sont tellement fantaisistes que le profit qu'on en tire ne vaut pas la peine qu'ils coûtent (6). Mais XII et XIII ne sont pas dépourvus d'intérêt historique. Dans le livre XIIe on reconnaît un Juif oriental vivant après Alexandre Sévère, clément aux empereurs, favorable aux provinciaux, même à Domitien, mais impitoyable pour Septime Sévère qui a si durement traité l'Orient.

Le livre XIIIe qui vise les événements de 241 à 265 est d'un chrétien partisan de l'empire oriental Palmyrénien; Odénath est l'ange du soleil (7).

Enfin le prœmium (8) est déclaré une falsification, ainsi que les « Fragments (9) ».

La partie capitale de ces nouvelles appréciations est l'existence de fragments sibyl-

(1) *Antiquités*, I, 118 (*Niese*): οἱ δὲ θεοὶ ἀνέμους ἐπιπέμψαντες ἀνέτρ ψαν τὸν πύργον καὶ ἰδίαν ἑκάστῳ φωνὴν ἔδωκαν.

(2) III, 162-178; 190; 194; 195; 211-336; 520-572; 608-615; 732-740; 762-766.

(3) III, 179-789; 337-380; 388-488; 492-519; 573-607; 617-637; 643-724; 741-761; 767-795.

(4) III, 46-62.

(5) I, 1-323 et II 1-34 juif, le reste chrétien.

(6) Geffcken les croit dirigés en partie contre les chrétiens.

(7) Ἠλιόπεμπτος. Cette épithète qui paraît si caractéristique à G. pour marquer le souverain de Palmyre, la ville du soleil, ne messiérait pas à Aurélien, dont la mère était prêtresse du soleil et qui fonda à Rome le culte officiel du Soleil.

(8) Dans Théophile d'Antioche, *ad Autolycum*.

(9) Édition de l'auteur, p. 227-233.

lins authentiques, dans le sens du moins de païens, *incorporés* dans la sibylle juive. Du coup le caractère de l'entreprise serait changé, et Geffcken en a immédiatement conclu que le Juif n'était plus coupable d'aucune fraude, pas même d'une pieuse fraude, si ces mots peuvent s'accoupler. Il a cru de bonne foi que le paganisme renfermait encore de précieuses vérités, des accents comparables à ceux de ses prophètes, et il changeait à peine leur caractère en leur imprimant le cachet du monothéisme.

M. Bousset, parvenu de son côté aux mêmes résultats, s'est empressé de conclure — et cela rentrait bien dans son système général — à la passivité, ou du moins à la réceptivité syncrétiste du judaïsme qui prenait son bien partout où il le trouvait (1).

M. Schürer, au contraire, avec une sage modération, a montré combien l'argument tiré du Polyhistor est précaire (2), puisqu'il suffit, pour le ruiner, de la supposition très plausible que c'est lui qui a mis les dieux, quand le texte portait déjà Dieu.

Les arguments que MM. Geffcken et Bousset ont tirés du déluge sont plus spécieux. La sibylle paraît s'écarter sur certains points du récit biblique; par exemple, le corbeau est envoyé le troisième, comme dans le poème babylonien, et Noé éprouve le même sentiment de terreur et de pitié en voyant les ravages du déluge. Mais M. Geffcken, dans son dernier travail, a pris soin de ruiner la portée de l'argument en notant (3) que le Ier livre, qui récite le déluge, ne ressemble en rien, pour le style, à sa sibylle babylonienne du livre III. Il y aurait donc tout au plus là une tradition parallèle (*Nebentradition*), et quoi d'étonnant qu'un Juif, décidé à faire parler la sibylle, ait emprunté ou créé quelques traits divergents? Sans cela autant valait-il confesser ouvertement qu'il mettait la Genèse en hexamètres. Décidément la nouvelle école traditionnelle suppose trop enchaînés à une prétendue tradition des écrivains que leur entreprise elle-même ne cote pas comme tellement naïfs. Quelques traits ajoutés à la tradition s'expliquent aisément par l'identité des circonstances. Bérose qui voulait étonner les Grecs par l'antiquité de la civilisation babylonienne a ajouté au poème du déluge le trait des volumes antédiluviens enfouis. C'est le principe même des livres apocryphes qui a fleuri chez les Juifs. Faut-il en cela supposer avec Bousset tant de mystère? Manéthon, qui se trouvait dans le même cas, a dû recourir au même truc, et Évhémère, et Philon de Byblos.

La Sibylle est un témoin, c'est convenu, et M. Geffcken est un excellent président d'assises; mais qu'il a de peine à lui arracher son secret!

Peuples voisins. — C'est déjà faire l'éloge du livre de M. A. Jeremias sur *l'Ancien Testament à la lumière de l'Ancien Orient* (4), que de constater qu'il ne fait pas double emploi avec l'ouvrage de MM. Zimmern et Winckler sur l'A. T. et les écritures cunéiformes. La méthode n'est pas la même; M. Jeremias suit la Bible de plus près, et à ce titre il pourrait passer pour un plus légitime héritier de Schrader. L'horizon est plus étendu, puisqu'il s'agit de tout l'Orient. Le prix est beaucoup plus modéré, avec des illustrations bien choisies, et une typographie fort élégante. Inutile d'ajouter que l'ensemble est moins dru, moins compact, moins fourni.

Ce qu'il faudrait surtout préciser, c'est la différence du point de vue. M. Jeremias est relativement très conservateur. D'autre part il prend pour point de départ les idées de M. Winckler : l'histoire de l'Orient ancien est le reflet du système du monde, tel

(1) *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft.* III, 1, p. 23-49 (1902).
(2) *Theologische Literaturzeitung*, 1903, col. 629 ss.
(3) P. 49, n. 1.
(4) *Das alte Testament im Lichte des alten Orients* von Alfred Jeremias, mit 145 Abbildungen und 2 Karten; Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., 1904; 8° de XIII-383 pp.

que les Babyloniens l'ont compris. Comment concilier le respect des documents entendus comme historiques et la mythologie astrale qui en forme le tissu? M. Jeremias estime que la théorie de Winckler comporte deux applications. De l'aspect astral et mythologique les uns concluront à l'absence d'une histoire vraie. Lui, au contraire, regarde comme historiques non seulement David et Samuel, et Moïse, mais encore les patriarches, Abraham et Jacob. Mais leur histoire, écourtée et idéalisée, est comme transposée sur un thème astral. Certains chiffres, certains thèmes, rappellent Ichtar ou Adonis aussi sûrement que certaines modulations de Wagner annoncent par exemple que c'est Wotan qui va entrer en scène. C'est ainsi que M. Jeremias pourra tracer le petit schéma suivant des commandements du Décalogue relatifs à la vie civile et aux planètes:

4. Honorer père et mère.	Sin et Chamach.
5. Ne pas tuer.	Ninib-Mars.
6. Ne pas commettre l'adultère.	Ichtar, protectrice du mariage (cf. Junon).
7. Ne pas voler.	Nebo-Mercure, le dieu qui protège les limites (cf. Hermès).
8. Point de faux témoignage.	Mardouk, le dieu suprême, devant lequel on juge (Jupiter); ici naturellement on pense à Iahvé d'une façon spéciale.
9 et 10. Ne pas désirer la maison du voisin.	Nergal-Saturne? Pas clair.

Le dernier mot: Pas clair! devrait s'appliquer à toute la série ou du moins au premier terme, Sin et Chamach comme père et mère, car il est au contraire très clair qu'on ne pouvait — si ce n'est par une ironie presque brutale — parler du respect de la vie au dieu de la guerre, de la chasteté à Ichtar, de la propriété au dieu des voleurs (1).

D'autre part M. Jeremias s'efforce, non sans succès, de prouver à l'école de Wellhausen que ses critiques s'évanouissent devant une connaissance plus approfondie de l'Orient. Que la tradition relative aux patriarches les place dans un cadre historique que le progrès des études rend de plus en plus vraisemblable, cela ne prouve pas encore, dit M. J., sans doute apodictiquement que leur histoire soit vraie, surtout dans tous les détails. Mais il ne faut pas oublier non plus que si on l'a d'abord déclarée fausse, c'est qu'on prétendait avoir établi qu'elle était impossible. N'est-ce pas Wellhausen lui-même qui a prononcé : « Si la tradition israélite était seulement possible, ce serait folie de lui préférer une autre possibilité » (2).

Ce n'est pas — nous l'avons indiqué assez clairement — que M. Jeremias maintienne l'exactitude historique des détails. Mais il tient fermement à la Révélation, non pas, semble-t-il, dans le sens des protestants libéraux où elle se confond avec un progrès religieux de la raison, mais à une révélation d'un ordre privilégié puisqu'elle ne peut s'adresser d'après l'auteur qu'à des individualités. Abraham est un des héros de cette révélation, un chef religieux, une sorte de Mahdi, prêchant, au milieu du culte grandissant des astres. une doctrine plus pure (3).

Les critiques affirment avec une assurance qui les dispense d'arguments que toute

(1) Il est vrai qu'une note nous avertit que dans ce cas particulier du Décalogue la coïncidence (!) pourrait bien être accidentelle.

(2) Jeremias, p. 227, citant : *Komposition des Hexateuch*, 346.

(3) Elle est rattachée, après Winckler, mais sans l'ombre d'une vraisemblance, à la réforme d'Aménophis IV comme s'il s'agissait de mouvements connexes auxquels participait Melchisédec.

cette histoire religieuse des patriarches a été écrite dans l'esprit des prophètes. Mais c'est un pur postulat. Aussi dans les passages où MM. Gunkel et Zimmern ont vu les traces d'une ancienne mythologie *propre à Israël*, M. Jeremias constate que ce sont des métaphores empruntées au système général du monde, plus ou moins teintées de mythologie (1). La cosmogonie ne dépend pas littérairement des cosmogonies de Babylone. Partout dans l'ancien monde oriental ce sont les mêmes éléments qui font l'ordre du monde, c'est la même science qui règne. A Babylone, cette science fait partie de la religion, dans la Bible elle sert seulement à l'expression de vérités religieuses plus hautes. Spécialement la cosmogonie biblique l'emporte parce qu'elle reconnaît Dieu, tandis que la cosmogonie babylonienne raconte la naissance des dieux, parce qu'elle met en jeu le monde réel et non des monstres, parce qu'elle a un but religieux et non le but politique d'établir la suprématie de la grande cité.

Les origines sont d'autant plus absorbantes qu'elles sont plus obscures; M. Jeremias consacre presque les deux tiers de son livre à la Genèse et à l'Exode. Ensuite on ne rencontre plus que des gloses.

Tel qu'il est, le livre de M. Jeremias peut être très utile à ceux qui le liront sans attacher trop d'importance à ses rapprochements mythologiques. Mais n'est-il pas à craindre que ces malencontreuses comparaisons ne le gâtent (2), précisément pour ceux qui auraient sympathisé volontiers avec l'esprit traditionnel et chrétien qui anime le fond? Il faut aussi noter l'exclusivisme allemand des lectures. Le nom du P. Scheil n'est guère prononcé que pour rappeler qu'il a cru à tort lire le nom de Chodorlaomor dans la correspondance de Hammourabi. On cite avec grand éloge les fouilles de M. Sellin à Ta'annak, mais on ignore celles des Anglais, etc. Les Allemands ont failli nous persuader que la première condition pour s'adresser au public était d'être au courant de la bibliographie... serons-nous sans cesse obligés de le leur redire?

Lightfoot pensait qu'à partir du siège de Jérusalem en 70, l'Asie Mineure avait été, jusqu'après le milieu du second siècle, « le centre spirituel du christianisme ». Le rôle prépondérant des églises de Smyrne et d'Éphèse est dans toutes les mémoires; beaucoup moins sans doute la physionomie de ces villes, l'état matériel, politique et religieux de la contrée au début de notre ère et les circonstances parmi lesquelles s'y implanta la religion nouvelle. Le beau livre de M. V. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie depuis ses origines jusqu'à la fin du Haut-Empire* (3), offre maintenant dans une vue d'ensemble la vivante peinture de ce milieu, à la fois propice et réfractaire aux progrès de l'Évangile. A n'en juger que par le titre, l'ouvrage paraît n'intéresser que la haute érudition historique dans un domaine tout profane; et l'érudition la plus ample s'y déploie en effet à chaque page : références classiques, dépouillement des recueils d'épigraphie et de numismatique aboutissant à reconstituer les *fastes* de la province, détails précis d'archéologie et de chorographie. Mais tous ces éléments, arides en eux-mêmes, disparates de nature, se mettent docilement, sans effort apparent, au service d'une critique judicieuse, pénétrante, toujours atten-

(1) Pour que cette réponse fût plus complète, il faudrait ajouter que c'est précisément dans leur contact avec une civilisation plus raffinée que les Benê-Israël, moins développés, mais possédant des idées religieuses supérieures, ont adopté ce style. A la Renaissance, le christianisme, tout en poursuivant théologiquement ses déductions de plus en plus rigoureuses, a été envahi cependant dans la forme littéraire d'une foule d'images empruntées au paganisme.

(2) Josué fils de Nun (poisson) est donc fils d'Éa, donc il est Mardouk et le passage du Jourdain rappelle le combat de Mardouk contre Tiamat (p. 263), etc., etc.

(3) Gr. in-8° de xv-573 pp. avec 1 carte. Paris, Bouillon, 1904. Forme le 150e fasc. de la Biblioth. de l'École des Hautes-Études.

tive, et d'un sens historique profond. La description du sol aide à connaître le peuple qui l'habite; l'exergue d'une monnaie ou les emblèmes qu'elle porte révèlent les prérogatives d'une cité; les convoitises d'un magistrat ou d'un rhéteur trahissent tel ou tel détail d'une organisation municipale; des listes de titres, des formules honorifiques patiemment recueillies en des inscriptions souvent mutilées et sans intérêt pour le vulgaire, permettent de saisir en acte le développement d'une culture intellectuelle, morale et artistique dont les seules productions parvenues jusqu'à nous ne donnent plus une exacte intelligence. A travers l'emphase des documents officiels de source grecque, ou le laconisme des auteurs romains, sont discernées avec tact les données à retenir et à mettre en valeur. Nulle part du reste l'intérêt ne diminue; même quand il faut s'engager dans l'examen d'un texte plus capital, définir le caractère d'une institution, discuter des ères, on est entraîné par la vive allure, la clarté et la précision du récit (1). Et quand on a ainsi assisté à la préparation des matériaux, qu'on a pu les contrôler, il y a plus de jouissance à en examiner la synthèse chapitre après chapitre. On est initié aux origines de la province, on voit prendre corps dans une unité administrative qui les marquera, au moins à la surface, d'une même empreinte, les diverses agglomérations asiatiques. On constate de quelle sorte l'hellénisme survit à l'absorption politique par les Romains. Il semble qu'on assiste à l'asservissement de l'Asie, qui échange joyeusement une autonomie dont elle ne sait pas jouir contre le droit de s'amuser sans trêve et de dépenser sans mesure pour payer les vains titres, les solennités coûteuses qui lui sont consenties par les Romains. Ce n'est pas la physionomie générale de la province qu'on voit seule esquisser, mais celle de chaque cité, celle même des simples bourgs, avec l'enchevêtrement de leurs assemblées municipales, de leurs corporations artistiques ou littéraires, avec leurs associations religieuses, leur mécanisme administratif et financier où les Romains font tout en laissant aux Grecs l'apparence d'agir par eux-mêmes, au moins par quelque titre sonore et chèrement acheté. Et à l'inverse, les Romains subissent de plein gré l'ascendant de cette culture hellénistique bien supérieure à la leur et dont ils sont flattés de connaître le raffinement. Ils le subissent à tel point que les idées et la langue demeurent celles du peuple vaincu. Le moment venu, la marque romaine disparaîtra partout, laissant seulement dans l'Asie de nouveau morcelée, le bénéfice de la longue paix qu'elle lui a procurée et de la prospérité qui en est résultée. Dans ce milieu où se rencontrent toutes les formes religieuses, toutes les nuances philosophiques, où la douceur de vivre favorise le dilettantisme, affine les intelligences et amollit les caractères, le christianisme apparaît soudain, avec le code précis de sa croyance, surtout avec sa morale austère. S'il bénéficie de la tolérance qui laisse vivre tous les autres systèmes religieux, il heurte, semble-t-il, toute la vie et tous les sentiments de cette société jouisseuse et raffinée. Il s'implante néanmoins et progresse rapidement; moyennant quels contacts avec les anciens cultes locaux et grâce à quelles influences, M. Chapot l'a indiqué en quelques traits rapides; aussi bien là n'était plus la tâche spéciale qu'il entendait s'imposer. Comme agents principaux de christianisation, il signale, après la situation générale des esprits, le rôle actif et indépendant des femmes dans cette société asiatique, la condition privilégiée des nombreux centres juifs et le prestige romain.

(1) Il ne sera pas superflu d'observer que, malgré la documentation surabondante, la lecture est d'un charme très attachant, facilitée par une remarquable correction matérielle. Un errata soigneux enregistre les rares inexactitudes échappées à la revision la plus diligente. En deux passages seulement nous avons noté quelque anomalie. P. 283, lig. 13 : « Je l'ai déjà dit plus haut, *et que* ce système... » P. 495, lig. 3 s. « ... ce caractère artistique et harmonieux *auquel* étaient marqués..... »

Le livre, présenté de la meilleure grâce, comme « une ébauche à laquelle de plus habiles feront ensuite les remaniements nécessaires » (p. IV), donne donc plus qu'il ne promet, et ce sera l'honneur de M. Chapot d'avoir non seulement réuni les éléments dispersés du tableau, mais d'avoir déjà tracé de la province d'Asie un tableau bien ordonné, d'un relief précis et puissant, auquel de nouvelles découvertes pourront seules ajouter ou modifier quelque chose. Une « ébauche » analogue pour la province de Syrie serait maintenant une tâche opportune et digne de M. Chapot. Souhaitons qu'il s'y laisse entraîner, car déjà il a pratiqué les routes et l'archéologie syriennes et la *Revue* a signalé le résultat de ces premiers contacts. Puisque l'occasion s'en offre, il faut ajouter les contributions les plus récentes : *Deux divinités fluviales de Syrie* (1) ; *Antiquités de Syrie* (2), consacrées à des monuments rupestres, statues, inscriptions funéraires et plombs byzantins, découverts à Antioche et en Syrie septentrionale, et la description de *Resapha-Sergiopolis* (*Bull. corr. hell.*, XXVII, 280 ss.).

Palestine. — M. Erich Klostermann vient de soumettre le texte de l'*Onomasticon* à la revision critique dont il exposait naguère les principes (cf. *RB.* 1903, p. 485) (3). Il a pu utiliser encore la récente dissertation de M. Thomsen (4). La nouvelle édition s'offre donc avec les meilleures garanties d'acribie et réalise un progrès notable sur celles de P. de Lagarde, qui déjà primaient la plupart des anciennes. Le docte et consciencieux éditeur ne se flatte pas néanmoins d'avoir pu reconstituer le texte sorti de la plume d'Eusèbe ; les informations possédées jusqu'à ce jour sont trop courtes pour atteindre à ce résultat idéal. Toute sa prétention a été d'établir une harmonie aussi parfaite qu'elle était possible sans violence entre le manuscrit (n° 1456) du Vatican, source unique de la tradition directe, et les témoins divers de la recension hiéronymienne. Il faut insister sur le caractère essentiellement approximatif de ce nouveau texte critique, afin de bien mettre en garde, au nom du reviseur lui-même, contre une utilisation trop mécanique ou une confiance intransigeante dans les mots. La remarque est d'ailleurs d'une plus haute portée, devant éclairer sur la transmission de données analogues dans les textes bibliques. Qui s'obstinera en effet à trouver des équivalences locales à tous les vocables des listes territoriales dans Josué par exemple, ou qui poursuivra la chimère de reconquérir, à travers le désordre des Versions, la série absolument authentique des noms primitifs dans la table des peuples de la Genèse ou l'indication des limites de Canaan? Les documents du IVe siècle de notre ère, malgré toute la notoriété dont ils ont joui dès la première heure et le soin apporté dans leur transmission, ne nous parviennent que dans une pureté relative, bien faite pour inculquer la circonspection. Si P. de Lagarde avait déjà frayé la voie en procédant à un classement préalable des matériaux, il n'avait pu les mettre suffisamment en œuvre. Sa collation du Vaticanus était trop sommaire et il fallait serrer de plus près le texte de S. Jérôme. La revision de M. K. est fondée sur les mêmes témoins ; mais on constate vite, à comparer les deux ouvrages, combien plus minutieuse et objective elle a été. Grâce au concours obligeant de M. Mercati, l'éditeur produit avec toute la correction et la fidélité désirable la teneur du manuscrit grec, avec ses variantes intéressantes, ses lacunes parfois trop sommairement indiquées dans Lag., ce qui occasionnait des quiproquos. C'est ainsi que dans le § **291**, sous la rubrique Σαλήμ, on trouvait

(1) Dans les *Mémoires de la Soc. des Antiq.* pour 1901, paru en 1904; p. 115 ss., avec 3 pl.

(2) *Revue des Études anciennes*, VI, 1904, p. 31 ss.

(3) *Eusebius Onomasticon der bibl. Ortsnamen*, dans la coll. des *écrivains grecs chrét.* de Berlin ; 8°, XXXVI-207 pp. Leipzig, Hinrichs, 1904. 8 M. C'est la 1re partie du t. III des *Œuvres* d'Eusèbe.

(4) *Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius*, *ZDPV.* XXVI, (1903), p. 97 ss. ; dissertation préliminaire, paraît-il, à un *commentaire* général de l'*Onomasticon*.

l'incompréhensible mention μέμνηται αὐτῆς Ἡσαΐας ἐν ὁράσει τῇ κατὰ τῆς Μωαβίτιδος, restituée maintenant à *Ségor*, d'après la lacune de V. et d'après la recension latine. Cette réaction du latin sur le grec est d'ailleurs sobre, toujours à bon escient, et l'*apparatus* met sous les yeux toute la documentation. Le grec et le latin sont placés en regard. Les références bibliques revues avec soin occupent un rang à part et l'éditeur a eu la très heureuse idée de mettre encore, très en évidence au bas des pages, les citations de Procope de Gaza, de la Carte de Mâdaba et des divers ouvrages de S. Jérôme capables d'éclairer la critique du texte. La carte dressée par Thomsen d'après l'*Onomasticon* est reproduite à la fin du volume, qui sera certainement pour longtemps désormais l'instrument authentique pour le célèbre ouvrage. La collaboration intelligente de Mme Klostermann vaut d'être signalée avec éloge.

Revue de l'Orient latin, IX, 3-4 (1902, paru en 1904). Le *Libellus* de *locis ultramarinis* du dominicain Pierre « de Pennis » que publie M. Ch. Kohler, est surtout intéressant par les observations dont l'a fait précéder le savant éditeur. L'ouvrage, composé vers le milieu du XIVe siècle, est un traité de géographie sacrée, non une relation de voyage. Il a de telles affinités avec un vaste groupe de descriptions, l'*Enarratio* d'Égésippe Frétellus, le *Libellus* du pseudo-Theodoricus, etc., que M. Kohler adopte la conjecture de Tobler touchant l'existence d'un *Compendium Terrae Sanctae* antérieur peut-être au XIIe siècle. Ce *guide* officiel aurait servi plus ou moins de canevas à la plupart des relations ultérieures. Pierre « de Pennis » laisse voir d'ailleurs en maint endroit son rôle de compilateur. Il est surtout friand de légendes, non qu'il ait foi aveugle en leur authenticité, distinguant volontiers entre la foi des *simplices* et l'opinion des *sapientes*, par exemple à propos de la Probatique ou du Juif errant. Bien qu'à peu près aucun détail de sa description ne lui soit propre, il est curieux de suivre son groupement des souvenirs (1). Outre les variantes des Mss. représentant le texte, M. K. fournit les références aux documents parallèles, sources probables du *Libellus*. — H. Hagenmeyer, *Chronologie de l'histoire du royaume de Jérusalem*. — E. Blochet, *L'histoire d'Égypte de Makrizi*, trad. de l'arabe.

— *Échos d'Orient*, mai-juin 1904. Le R. P. Germer-Durand conclut son étude sur la *Topographie de Jérusalem* en traitant des murailles à partir des Croisades jusqu'au XVe siècle. — Le P. Pétridès publie *Un encensoir syro-byzantin* du VIIIe ou du IXe siècle, curieux par les reliefs dont il est orné; ils représentent six scènes évangéliques : Annonciation Visitation, Nativité, Baptême de N.-S., Crucifixion et Résurrection. On sait la persistance des motifs iconographiques et l'influence des formes de l'art byzantin jusque dans l'art médiéval. Nous en avons trouvé un nouvel indice dans un petit chapiteau, d'origine franque à peu près indubitable, où sont sculptées une Annonciation et une Visitation très apparentées à celles de l'encensoir byzantin susdit, et que la *Revue* fera connaître ultérieurement.

— *PEFund. Quart Statem.*, juill. 1904. Les découvertes de Gézer occupent une large part du numéro (v. la Chronique). M. Macalister propose une restauration pour le

(1) A noter surtout le développement des *localisations* autour du Cénacle. Les souvenirs de l'apparition de Jésus aux trois Marie et de la rencontre des femmes de Jérusalem en pleurs, sont situés entre le Saint-Sépulcre et le mont Sion. La Probatique est au Birket Israïl; mais les *doctes* savent encore que ce pourrait être la piscine voisine de Sainte-Anne. En tout cas c'est là dedans qu'on a retrouvé la vraie Croix. La voie douloureuse est fort imprécise. S. Etienne a été martyrisé hors de la porte orientale mais enseveli « ad duos jactus baliste a longe versus aquilonem ». A compter les colonnes de la Flagellation le narrateur s'embrouille : il en voit en plusieurs endroits: *on dit* qu'il y en a une demie à Rome; *d'autres disent* qu'il y en eut deux. Finalement, pour sauvegarder toute la série, Pierre y va de sa solution : « Et forte quelibet istarum duarum columpnarum fuit divisa per medium et ex eis fuerunt quatuor partes... » ce qui ne rehausse ni sa raison critique ni sa latinité.

portique et l'entablement du tombeau connu à Jérusalem sous le nom de *Meghârat el-ʿAnab*, ou *M. el-ʿAmed* ou *M. el-Messaneh*. C'est ce dernier vocable, moins usité aujourd'hui, qu'enregistrait naguere M. de Vogüé (*le Temple...*, p. 47) en signalant ce monument. M. Mac. paraît n'avoir connu que la description sommaire des *Memoirs*. Notes du même auteur sur les ruines de *Qiriat Saʿideh* et sur une tombe à inscription dans la nécropole septentrionale de Jérusalem. — M. Baldensperger, *L'immuable Orient* (suite), traite de l'habitation et de son mobilier chez les gens du peuple. — Rév. Hanauer, *Folk-lore palestinien relatif aux animaux*. — Fin de l'*étrange trouvaille de la tombe de Moïse*. On y apprend à la dernière ligne que ce récit « à la manière juive » et plein « d'animosité contre les chrétiens », doit causer une satisfaction extrême. L'auteur s'est trompé et n'est guère que ridicule. — Dr. Masterman, *Observations à la Mer Morte*. — M. Cl.-Ganneau restitue l'inscr. de *Djânieh* : Μνή[σθητι τοῦ δούλο]υ σου Πρόκο[πίου] κ(αὶ) Ἰωά(ν)νου. — M. Sayce publie sans commentaire deux sculptures rupestres découvertes par Mme Howie près d'*ʿAîn el-Ghaddâ*, au Liban : une déesse de style grec et un groupe d'animaux. — M. S. A. Cooke s'occupe du sceau hébreu découvert à Tell-Moutesellim.

— *Mittheilungen und Nachr. des DPVereins*, 1903, nos 3-5 (daté du 28 mars 1904). M. Max van Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie*, parmi lesquelles on notera surtout celles qui mentionnent l'érection de la forteresse du Thabor, en 1211, par Mélek el-ʿAdel, la restauration et la dotation du tombeau d'Abou ʿObeida par Bibars, en 1277, les travaux accomplis à Qalaʿat er-Rabaḍ en 1214. — M. le prof. Guthe résume les itinéraires du Dr. Musil dans son exploration du Négeb et de l'Arabie Pétrée; on attend toujours la publication des découvertes et observations annoncées. — M. J. Goldziher ajoute quelques parallèles arabes de l'expression hébraïque : « terre de lait avec du miel », à ceux beaucoup plus précis que signalait naguère ici (1903, p. 241 ss.) M. le prof. Guidi et dont il ne semble pas avoir eu connaissance. — Les *Nouvelles* signalent un nouveau don impérial de 26.000 marks pour les fouilles de Ledjoun, et enfin la prochaine (?) publication chromolithographique de la carte de Mâdaba.

M. le pasteur A. Rüegg a réuni dans un joli volume des *Tableaux et souvenirs d'Orient* esquissés, après son retour, devant des auditoires Suisses variés. Le récit prend parfois une teinte confessionnelle hors de propos. L'itinéraire est celui des touristes avec excursion à Mâdaba et Machéronte, et prolongement sur l'Asie Mineure, Constantinople, Athènes et Corinthe. L'illustration est copieuse et bonne.

M. le comte Couret émettait naguère (*R. B.* 1900, p. 481), l'hypothèse que l'église Saint-Étienne de Jérusalem « n'aurait point été détruite en 614 par les Perses, ou... avait été réédifiée... bien antérieurement à Charlemagne ». Vers 723, en effet, on aurait enseveli soixante martyrs à Jérusalem, *in suburbiis ad sacras aedes sancti Stephani*, selon les termes d'une passion publiée par les Bollandistes. La « Passion des soixante martyrs » que vient de faire connaître le R. P. H. Delehaye (2), d'après un Ms. du xe ou du xie s., contient, parmi quantité de traits notables, le détail suivant : « ... iratus Ammiras eicit sanctos foras civitatem ante portas et iussit decollari... Quos et tollens sanctissimus patriarcha Sophronius, sepelivit eos in unum locum ubi et condidit oratorium sancti Stephani primi martyris » (*l. l.* **302**, 9 ss.). *Condidit* marque sans doute la restauration, en proportions moins vastes, de la basilique eudocienne ruinée en

1. Sous-titre, plus explicite que le titre du livre : *Auf heiligen Spuren. Abseits vom Wege*; in-16 x-303 p., illustr.; Zurich, O. Füssli, 1904.

(2) *Analecta Bollandiana* XXIII, (1904), p. 289 ss.

614. Cette restauration attribuée à Sophronios ne pourrait être postérieure à 638, année où l'on place assez généralement la mort de l'évêque. On obtiendrait de la sorte un point de départ précis pour l'histoire du petit monument annexé à la grande église, détruit et relevé au temps des Croisés et dont les ruines ont dû être supprimées dans la restauration récente de la basilique primitive (1). A noter aussi dans la nouvelle *passion* quelques données chronologiques relatives à la conquête de Syrie par l'Islam et la fondation vers 637 à Éleuthéropolis (Beit-Djebrin) d'une église sous le vocable de la Trinité.

M. E. J. Pilcher explique fort ingénieusement l'origine toujours obscure de l'alphabet sémitique (2). Cela pourrait s'appeler la théorie « des signes géométriques ». L'alphabet devient une création vraiment géniale dans sa simplicité. Ses vingt-deux signes sont obtenus par les combinaisons suivantes de formes géométriques : 1° deux, trois et quatre petites barres croisées les unes sur les autres ou assemblées à angles divers, constituent les lettres *tau*, *zain*, *samech*, *gimel*, *waw*, *hé*, *kheth*, *kaph*, *aleph*, *lamed;* 2° les mêmes éléments disposés en zigzags fournissent *mem*, *noun*, *chin*, *ṣadé;* 3°, la forme triangulaire donne *daleth*, *rech*, *beth;* 4° enfin, les signes *ʿain*, *phé*, *qof*, *teth* dérivent du cercle. Pour rendre sa théorie plus suggestive, M. P. a groupé sur une planche, à côté de son *proto-Alphabet* géométrique, les formes paléographiques les plus archaïques : inscr. phénic. de Baal du Liban, aram. de Sendjirli ou des poids assyriens, alph. grecs des inscr. de Théra (vers 800 av. J.-C.) et abécédaire de Formello. Les noms des lettres auraient été empruntés plus tard, par principe acrophonique, à des objets familiers. On regrettera peut-être qu'en ce système il soit impossible d'assigner un classement quelconque aux lettres dérivées des mêmes sigles : *tau* est à la base du système et *teth* ne vient qu'à la fin, tandis que *gimel* et *waw* se trouvent juxtaposés. Mais si la théorie n'est pas encore démonstrative, on ne peut douter que la voie ne soit bonne : l'alphabet ne peut s'expliquer par une lente élaboration simplifiant des systèmes d'écriture complexes; il suppose l'action personnelle d'un génie inventif. A propos de l'équivalence *waw* et Fαῦ du grec archaïque (*digamma*), M. Pilcher conjecture que le digamma si constant dans le grec a dû exister primitivement dans l'alphabet sémitique d'où il aura disparu, modifié en *waw* qui a pour équivalent grec Υ. Fr. Praetorius vient d'aboutir à la même conclusion, en établissant la relation graphique du digamma avec les sigles du waw dans les alphabets sud sémitiques : éthiop., sabéen, liḥianite, etc. (3).

Recueil d'archéologie orientale, publié par MM. Clermont-Ganneau, t. VI. Livraisons 13-17. — Sommaire : § 22 : Nouvelles inscriptions de Palestine (*suite et fin*). — § 23 : *Fiches et notules :* Inscriptions diverses de Palestine. — Entre Ammân et Bosra. — Légats d'Arabie. — L'empereur Waballath. — Inscriptions grecques, latines et nabatéennes. — Inscription néo-punique. — Inscriptions puniques. — Onomastique africaine. — Noms gréco-sémitiques. — Le dieu thrace Asdoulès. — Horus légionnaire. — Horus et saint Georges. — Le nom phénicien S N R. — § 24 : Sur un passage des épitaphes d'Echmounazar et de Tabnit. — § 25 : Nampulus. — § 25 *bis :* Textes araméens d'Égypte. — § 26 : L'inscription nabatéenne *CIS.*, II, n° 466.

Varia. — Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du* 8 *juillet.* M. Philippe Berger communique de la part de M. Gauckler une inscription bilingue,

(1) Cf. Lagrange, *Saint-Étienne et son sanctuaire...*, p. 122 ss., 140 s.
(2) *The Origin of the Alphabet*, dans *Proceedings of Soc. bibl. Archaeol.*, XXVI (1904), p. 168 ss.
(3) *Digamma und Wau*, *ZDM.*, LVIII, 1904, p. 461 s.

punique et libyque découverte au Capitole de Dougga; c'est la dédicace d'un temple élevé en l'honneur de Massinissa; elle donne la généalogie du prince divinisé. — 5 *août*. M. Clermont-Ganneau poursuit le commentaire des inscriptions araméennes récemment découvertes en Égypte. — 19 *août*. M. Cl.-Ganneau communique une note de M. de Vogüé, relative à la découverte faite par M. Euting, à Tadif, à l'est d'Alep, d'une inscription arabe écrite en caractères hébreux. Il étudie dans un mémoire l'origine des noms de Tanit et de Didon. — 26 *août*. Communication par M. Cl.-Ganneau d'une note de M. de Vogüé, au sujet d'une statuette trouvée en Égypte par M. Maspero, et représentant Isis portant sur ses genoux le petit dieu Orus. Au dos est gravée une dédicace phénicienne à Astarté, qui se trouve ainsi identifiée avec Isis.

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1904

N° 1. — Janvier.

Pages.

COMMUNICATION DE LA COMMISSION BIBLIQUE..... 5

I. LES CHAPITRES I ET II DU LIVRE D'ISAIE. — **R. P. Condamin.** 7

II. LA RELIGION DES PERSES. — **R. P. Lagrange**..... 27

III. MÉLANGES. — 1° Les murs de Jérusalem d'après Néhémie, **R. P. Vincent.** — 2° Un fragment arabe d'onomastique biblique, **I. Guidi.** — 3° Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens, **P. Ladeuze**..... 56

IV. CHRONIQUE. — Notes archéologiques. — Nouvelles trouvailles à Bersabée. — Fouilles anglaises. — Inscription romaine et sépultures au nord de Jérusalem. — Nouvelles de Palestine, **R. P. Savignac.** — Inauguration de l'Institut archéologique allemand, **R. P. Vincent.**. 82

V. RECENSIONS. — Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.* — Chr. A. Bugge, *Die Haupt-Parabeln Jesu.* — Alfred Loisy, *Études évangéliques* (**R. P. Lagrange**). — D. Paul Feine, *Jesus Christus und Paulus* (**R. P. Perret**). — F. Nau, *Histoire de Thaïs* (**Mgr Batiffol**). — H. Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch* (**R. P. Vincent**). — Jos. Strzygowski, *Kleinasien. Hellenistische und Koptische Kunstin Alexandria* (**R. P. Vincent**)..... 106

VI. BULLETIN. — Questions d'introduction. — Nouveau Testament. — Ancien Testament. — Les peuples voisins. — Langues bibliques. — Pays bibliques. — Lettre d'Italie. — Lettre de Belgique..... 130

N° 2. — Avril.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI PII DIVINA PROVIDENTIA PAPÆ X LITTERÆ APOSTOLICÆ DE ACADEMICIS IN SACRA SCRIPTURA GRADIBUS A COMMISSIONE BIBLICA CONFERENDIS. 161

COMMISSIO PONTIFICIA « DE RE BIBLICA ». *Ratio periclitandae doctrinae candidatorum ad academicos gradus in sacra Scriptura*..... 163

I. L'ÉVANGILE DES XII APOTRES RÉCEMMENT DÉCOUVERT. — **Eugène Revillout**..... 167

II. LA RELIGION DES PERSES (*fin*). — **R. P. Lagrange**..... 188

III. LA PROPHÉTIE RELATIVE A LA NAISSANCE D'IMMANU-EL. — **A. van Hoonacker**..... 213

Pages.

IV. MÉLANGES. — 1° La crypte de Sainte-Anne à Jérusalem, **R. P. Vincent.** — 2° Un papyrus hébreu pré-massorétique, **X.** — 3° De versione bibliorum arabica a. 1671 edita, **G. Mercati.** — 4° Deux commentaires des Psaumes, **R. P. Lagrange**..... 228

V. CHRONIQUE. — Épitaphe de la diaconesse Sophie. — Ossuaires juifs. Tuiles romaines. — Varia, **R. P. Savignac.** — Nouvelles inscriptions grecques de Bersabée, **R. P. Abel**..... 260

VI. RECENSIONS. — D. Hermann Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (**R. P. Lagrange**). — Jules Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, t. I (**R. P. Perret**). — Carl Maria Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums.* — M. D. Gibson, *The Didascalia apostolorum in syriac.* — M. D. Gibson, *The Didascalia Apostolorum in english* (**R. P. Abel**). — M. Sam Ives Curtiss, *Ursemitische Religion* (**R. P. Vincent**). — W. Erbt, *Jeremia und seine Zeit.* — Rev. Georg Douglas, *The book of Jeremiah.* — E. Sievers, *Metrische Studien. I. Studien zur hebraischen Metrik* (**L. Hackspill**). — J. Turmel, *Histoire de la théologie positive* (**R. P. Allo**). — Henry Barelay Swete, *The Gospel according to S. Mark* (**R. P. Perret**)..... 271

VII. BULLETIN. — Questions d'introduction. — Nouveau Testament. — Ancien Testament. — Les peuples voisins. — Pays bibliques. — Revues de Palestine. — Varia..... 293

N° 3. — Juillet.

I. L'ÉVANGILE DES XII APOTRES RÉCEMMENT DÉCOUVERT (*fin*). — **Eugène Revillout**..... 321

II. LES DEUX PREMIERS CHAPITRES DE JOEL. — JOEL I, 17. — **A. van Hoonacker**..... 356

III. TRANSPOSITIONS JUSTIFIÉES DANS LE TEXTE DES PROPHÈTES. — **R. P. Condamin**..... 377

IV. MÉLANGES. — 1° Le temple d'Eehmoun à Sidon, fouilles exécutées par le Musée impérial ottoman, **Th. Macridy-Bey.** — 2° Abdeh, **RR. PP. Jaussen, Savignac, Vincent**..... 390

V. CHRONIQUE. — Fondation et restauration de sanctuaires à l'orient de la Palestine, **R. P. Jaussen.** — Fouilles anglaises à Gézer — Nouvelles de Jérusalem..... 425

VI. RECENSIONS. — Alfred Loisy, *Le quatrième Évangile* (**R. P. Th. Calmes**). — *L'Évangile selon S. Jean, traduction critique, introduction et commentaire.* — James Drummond, *An Inquiry into the character and authorship of the Fourth Gospel.* — V. H. Stanton, *The Gospels as historical documents. Part I : The early use of the Gospels* (**L. de Grandmaison**). — Carl Schmidt, *Acta Pauli.* — Pierre Laeau, *Fragments d'apocryphes coptes de la Bibliothèque nationale* (**R. P. Deiber**). — D. Albert Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* (**R. P. Lagrange**)..... 431

VII. BULLETIN. — Questions d'Introduction. — Nouveau Testament. — Ancien Testament. — Les peuples voisins. — Pays bibliques. — Revues de Palestine. — Varia..... 54

Pages.

N° 4. — Octobre.

I. NOUVEAUX FRAGMENTS ÉVANGÉLIQUES DE BEHNESA. — **Mgr Batiffol**..... 481
II. LES PROPHÉTIES MESSIANIQUES DE DANIEL. — **R. P. Lagrange**..... 494
III. LE LANGAGE DE LA MASSORE (*suite*). LEXIQUE MASSORÉTIQUE. — **H. Hyvernat**..... 521
IV. MÉLANGES. — 1° A travers les nécropoles sidoniennes, **Th. Macridy-Bey**. — 2° Balanée-Leucas, **Dr J. Rouvier**..... 547
V. CHRONIQUE. — Inscriptions nabatéennes du Hauran, **R. P. R. Savignac**. — Fouilles diverses en Palestine, **H. V**..... 577
VI. RECENSIONS. — Rev. A. Wright, *A synopsis of the Gospels in greek, with various readings and critical notes*. — Dr. Von Soden, *Die schriften des neuen Testaments*. — J. A. Robinson, *S. Paul's Epistle to the Ephesians* (**R. P. S. Perret**). — W. Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums*. — D. W. Bousset, *Die jüdische apokalyptik*. — P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* (**R. P. Lagrange**). — Dr. Bernhard Schäfer, *Kurzgefasster wissenschaftlicher Commentar zu den heiligen Schriften des alten Testaments*, (**R. P. P. D.**). — A. B. Davidson, *Old Testament Prophecy* (**R. P. A. Condamin**)..... 592
VII. BULLETIN. — Nouveau Testament. — Ancien Testament. — Peuples voisins. — Palestine. — Varia..... 612

Le Gérant : V. Lecoffre.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00627 6857